KESINAMBUNGAN DAN PERUBAHAN DALAM PEMIKIRAN KONTEMPORER TENTANG ASBABU AL-NUZUL

STUDI PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRUR DAN NASR HAMID ABU ZAYD

FAUZI ASERI
M. ZAINAL ABIDIN
WARDANI

IAIN ANTASARI PRESS

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

KESINAMBUNGAN DAN PERUBAHAN DALAM PEMIKIRAN KONTEMPORER TENTANG ASBÂB AL-NUZÛL:

Studi Pemikiran Muhammad Syahrûr dan Nashr Hamîd Abû Zayd

Prof. Dr. H. Akh Fauzi Aseri, M.A.
Dr. M. Zainal Abidin, M. Ag
Dr. Wardani, M.Ag.

IAIN ANTASARI PRESS
2014

KESINAMBUNGAN DAN PERUBAHAN DALAM PEMIKIRAN KONTEMPORER TENTANG ASBÂB AL-NUZÛL:

Studi Pemikiran Muhammad Syahrûr dan Nashr Hamîd Abû Zayd

Penulis:
Prof. Dr. H. Akh Fauzi Aseri, M.A.
Dr. M. Zainal Abidin, M. Ag
Dr. Wardani, M.Ag.

Cetakan I, Desember 2014

Desain Cover:
Henry

Tata Letak:
Willy Ramadhan

Penerbit:
IAIN ANTASARI PRESS
JL. A. Yani KM. 4,5 Banjarmasin 70235
Telp.0511-3256980
E-mail: antasaripress@iain-antasari.ac.id

Percetakan:
Aswaja Pressindo
Jl. Plosokuning V No. 73 Minomartani, Ngaglik
Sleman Yogyakarta
Telp. 0274-4462377
E-mail: aswajapressindo@gmail.com

15.5 x 23 cm; iv + 110 halaman

ISBN: 978-602-0828-07-7

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL i
DAFTAR ISI iii
BAB I PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Rumusan Masalah 5
C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian 6
D. Kajian Terdahulu 7
E. Metode Penelitian 8
F. Sistematika Pembahasan 10

BAB II MUHAMMAD SYAHRÛR DAN PEMIKIRANNYA SEPUTAR ASBÂBUN NUZÛL 13
A. Tipologi Pemikiran Arab Kontemporer 13
B. Biografi Muhammad Syahrûr 16
C. Metodologi Pemikiran Muhammad Syahrûr 19
D. Pemikiran Syahrûr tentang Asbâb an Nuzûl 23
1. Gagasan tentang Wahyu 24
2. Gagasan Seputar Al Qur'an 37
3. Pandangan tentang Asbâb an Nuzûl 30

BAB II NASHR HAMÎD ABÛ ZAYD DAN PEMIKIRANNYA SEPUTAR ASBÂBUN NUZÛL 39
A. Biografi dan Karya 39
B. Konteks Pergulatan Wacana Islam di Mesir 44
C. *Asbâb al-Nuzûl*: Dialektika Teks dengan Realitas 47
D. Graduasi Turunnya al-Qur'an dan Hubungannya dengan *Asbâb al-Nuzûl*: Mengapa dan Bagaimana? 49
E. Batasan dan Cara Mengetahui *Asbâb al-Nuzûl* 52
F. Kontradiksi Riwayat 63
G. Menggugat Dualisme Keumuman Ungkapan dan Kekhususan Sebab 70

BAB IV KESINAMBUNGAN DAN PERUBAHAN PADA PEMIKIRAN SYAHRÛR DAN ABÛ ZAYD SEPUTAR ASBÂB AN-NUZÛ 79
A. Kesinambungan dan Perubahan pada Pemikiran Syahrûr 79
B. Kesinambungan dan Perubahan pada Pemikiran Abû Zayd 85

BAB V PENUTUP 99
A. Kesimpulan 99
B. Saran-saran 101

DAFTAR PUSTAKA 103
CURRICULUM VITAE 109

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Ulûm al-Qur'ân, atau ilmu-ilmu yang digunakan untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an, sebenarnya adalah produk kesejarahan para ulama, karena meski memiliki dasar-dasarnya dari al-Qur'an sendiri dan pratik penafsiran Nabi Muhammad, disiplin ini didesain oleh para ulama generasi awal, sehingga tumbuh dan berkembang seperti sekarang. Salah satu bukti dari kesejarahan tersebut adalah bahwa disiplin ilmu ini baru muncul beberapa abad pasca masa Nabi Muhammad. 'Alî bin Ibrâhîm ibn Sa'îd al-Hûfî (w. 330) disebut sebagai ulama pertama yang secara lengkap menulis di bidang ini dengan karyanya, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (30 jilid). Ada yang berpendapat bahwa yang pertama menulis di bidang ini adalah al-Hârits bin Asad al-Muhâsibî (w. 243 H) dengan karyanya, *Fahm al-Qur'ân*.[i] Setelah itu Ibn al-Jawzî (w. 597 H) menulis *Funûn al-Afnân fi 'Ajâ'ib 'Ulûm al-Qur'ân*, lalu al-Zarkasyî (w. 794 H) dengan *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, al-Bulqînî (w. 824 H) dengan *Mawâqi' al-'Ulûm min Mawâqi' al-Nujûm*, dan al-Suyûthî (w. 911 H) dengan *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân* dan *al-Tahbîr fî 'Ilm al-Tafsîr*.

Historisitas *'ulûm al-Qur`ân* juga bisa dilihat bagaimana para ulama berbeda pendapat dalam mengkategorisasikan persoalan-persoalan yang menjadi objek kajian disiplin ini. Sebagai contoh, al-Zarkasyî dalam *al-Burhân* menghimpun sebanyak 47 persoalan. Setelah itu, al-Suyûthî menulis *al-Itqân* yang dimaksudkannya sebagai pengantar karya tafsirnya yang monumen-

tal, *Majma' al-Bahrain wa Mathla' al-Badrain*[ii] dengan memuat 80 jenis (*nau'*, *genre*) persoalan.[iii] Namun, ia juga menulis *al-Tahbîr fî 'Ilm al-Tafsîr* dengan mengembangkan 52 persoalan yang ditawarkan oleh al-Bulqînî, tokoh yang disebutnya sebagai peletak pertama disiplin ini, dalam *Mawâqi' al-'Ulûm* menjadi 102 persoalan. Di sini, ia menambah 50 persoalan, yang sebagian dianalogikannya dari persoalan *musthalah al-hadîts*, karena ilmu tafsir, menurutnya, sama halnya dengan ilmu *mushthalah al-hadîts*.[iv] Perkembangan tersebut menunjukkan terjadinya *ijtihâd* para ulama dalam menyusun *'ulûm al-Qur`ân*, sekaligus menunjukkan historisitas perkembangan disiplin ini.

Konsekuensi dari historisitas *'ulûm al-Qur`ân* adalah bahwa konstruksinya merupakan hasil susunan *ijtihâd* para ulama, meski substansinya memiliki hubungan yang inherent dan tak terpisahkan dengan al-Qur`an. Konsekuensi lain yang terpenting dari historisitas tersebut adalah bahwa disiplin ini akan tetap berkembang seiring dengan perkembangan pemikiran dan zaman. Al-Zarkasyî pernah menggolongkan ilmu ini sebagai ilmu yang tidak matang dan tidak gosong (*'ilm lâ nadhija wa lâ`khtaraqa*).[v] Itu artinya, meski terkait dengan riwayat-riwayat yang diidentikkan dengan hanya dirujuk dan ditransmisikan, disiplin ini masih terbuka bagi ide-ide baru.

Salah satu persoalan penting *'ulûm al-Qur`ân* adalah *asbâb al-nuzûl* (sebab-sebab turunnya ayat al-Qur`an). Penulis penting ilmu ini, al-Wâhidî (w. 468 H),[vi] dalam karyanya, *Asbâb al-Nuzûl,* telah memberi peringatan bahwa persoalan *asbâb al-nuzûl* adalah murni persoalan riwayat:

لا يحل القول فى أسباب نزول الكتاب, إلا بالرواية و السماع ممن شاهدوا التنزيل و وقفوا على الأسباب, و بحثوا عن علمها و جدوا فى الطلاب[vii]

"Tidak boleh (haram) mengatakan berkaitan dengan sebab-sebab turunnya ayat al-Qur`an, kecuali dengan riwayat dari orang-orang menyaksikan langsung peristiwa pewahyuan dan mengetahui sebab-sebab tersebut, meneliti ilmunya, dan sungguh-sungguh dalam mencari."

Meski *asbâb al-nuzûl* dianggap sebagai murni persoalan riwayat, ternyata hal itu tidak menghalangi perkembangan disiplin ini, setidaknya mungkin karena dua alasan. Pertama, meski murni riwayat, tidak berarti bahwa dalam riwayat tidak ada persoalan sama sekali. Riwayat menghadapi persoalan validitas (kesahihan) riwayat. Kedua, persoalan akses terhadap riwayat. Al-Wâhidî mengklaim bahwa ia menulisnya karyanya tersebut karena didorong banyaknya riwayat yang tidak shahîh.[viii] Akan tetapi, keshahihan riwayat-riwayat *asbâb al-nuzûl* dalam karyanya tersebut kemudian juga dipersoalkan oleh penulis belakangan, al-Suyûthî, dalam *Lubâb al-Nuqûl*, terutama, misalnya, karena al-Wâhidî tidak merujuk ke kitab-kitab *mu'tabar*. Merujuk ke sumber-sumber tersebut, menurut al-Suyûthî, lebih tepat daripada metode al-Wâhidî dengan menyebut riwayat tanpa mengetahui *mukharrij*-nya. Di samping itu, sebagian riwayat yang dicantumkan oleh al-Wâhidî, menurut al-Suyûthî, adalah *maqthû'*.[ix]

Di samping persoalan riwayat, juga akses setiap ulama terhadap ulama berbeda kemampuannya. Ibn Jarîr al-Thabarî dalam tafsirnya, *Jâmi' al-Bayân*, telah mengumpulkan begitu banyak riwayat-riwayat tafsir (*ahâdîts al-tafsîr*, *exegetical hadîths*) yang tersebar dari abad-abad pertama, termasuk riwayat *asbâb al-nuzûl*, yang tidak diketahui oleh para ulama lain.[x]

Di samping itu, para ulama berbeda dalam kadar tertentu dalam mendefinisikan *asbâb al-nuzûl*. Hal ini berpengaruh pada riwayat atau kejadian historis apa yang seharusnya dimasukkan ke dalam kategori *asbâb al-nuzûl*. Al-Suyûthî, misalnya, mengkritik al-Wâhidî yang memasukkan penyerangan Abrahah dari Yaman ke Makkah yang terjadi sebelum turunnya al-Qur'an sebagai sebab turunnya Sûrat al-Fîl.[xi] Ironisnya, kesalahan yang sama juga dilakukan oleh imam para *mufassir*, Ibn Jarîr al-Thabarî, berkaitan dengan *sabab al-nuzûl* Q.s. al-Baqarah: 114.[xii] Memang, sebagaimana dikatakan oleh Shubhî al-Shâlih, karya-karya ulama generasi awal banyak menghadapi kritik tajam, seperti kritik al-Suyûthî terhadap al-Wâhidî tersebut.[xiii]

Persoalan-persoalan yang menggelayuti *asbâb al-nuzûl* tersebut memicu perkembangan karya-karya di bidang ini. Sejak

asbâb al-nuzûl pertama kali ditulis oleh 'Ikrimah (w. 107 H) dengan karyanya, *Nuzûl al-Qur`ân*, telah bermunculan karya-karya penting, seperti disebutkan di atas, dan karya-karya lain, seperti *Nuzûl al-Qur`ân* karya al-Hasan al-Bashrî (w. 110 H), *al-Qishash wa al-Asbâb allatî Nazala min Ajlihâ al-Qur`ân* karya Abû Mutharrif al-Andalusî (w. 402 H), *Asmâ` Man Nazala Fîhim al-Qur`ân* karya Ismâ'îl al-Naisâbûrî al-Dharîr (w. 430 H), *Kitâb Asbâb Nuzûl al-Qur`ân* karya Abû Ja'far al-Mazandarânî (w. 588 H), *Kitâb Asbâb al-Nuzûl* karya Ibn al-Jawzî (w. 597 H), *al-'Ujâb fî Bayân al-Asbâb* karya Ibn Hajar al-'Asqalânî (w. 852 H), *Asbâb al-Nuzûl wa al-Qishash al-Furqâniyyah* karya Muhammad bin As'ad al-'Irâqî (w. 667 H).[xiv]

Di era kontemporer, juga muncul sejumlah karya dan pemikiran tentang *asbâb al-nuzûl*. Di antara karya-karya tersebut adalah *Asbâb al-Nuzûl*: *Tahdîd Mafâhîm wa Radd Syubuhât* karya Muhammad Sâlim Abû 'Âshî,[xv] *Asbâb al-Nuzûl 'an al-Shahâbah wa al-Mufassirîn* karya 'Abd al-Fattâh 'Abd al-Ghanî al-Qâdhî,[xvi] *Asbâb al-Nuzûl al-Qur`ânî* karya Ghâzî 'Inâyah,[xvii] *al-Shahîh al-Musnad min Asbâb al-Nuzûl* karya Abû 'Abd al-Rahmân Muqbil bin Hâdî al-Wâdi'î,[xviii] *Ghâyat al-Ma`mûl fî al-Ta'lîqât 'alâ al-Shahîh al-Musnad min Asbâb al-Nuzûl* karya Abû 'Abdillâh 'Utsmân al-Sâlimî al-'Atmî,[xix] *al-Muharrar fî Asbâb al-Nuzûl* (*Min Khilâl al-Kutub al-Tis'ah*): *Dirâsat al-Asbâb Riwâyatan wa Dirâyatan* karya Khâlid bin Sulaymân al-Muzaynî,[xx] *Asbâb al-Nuzûl wa Atsaruhâ fî Bayân al-Nushûsh: Dirâsah Muqâranah bayna Ushûl al-Tafsîr wa Ushûl al-Fiqh* karya 'Imâd al-Dîn Muhammad al-Rasyîd,[xxi] *Tashîl al-Wushûl ilâ Ma'rifat Asbâb al-Nuzûl al-Jâmi' bayna Riwâyât al-Thabarî wa al-Naisâbûrî wa Ibn al-Jawzî wa al-Qurthubî wa Ibn Katsîr wa al-Suyûthî* karya Khâlid 'Abd al-Rahmân al-'Akk,[xxii] *Asbâb al-Nuzûl Asânîduhâ wa Atsaruhâ fî Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm* karya Jumu'ah Sahl,[xxiii] *Asbâb al-Nuzûl al-Wâridah fî Jâmi' al-Bayân li al-Imâm Ibn Jarîr al-Thabarî*: *Jam'an wa Takhrîjan wa Dirâsatan* karya Hasan Muhammad 'Alî,[xxiv] dan karya *al-Shahîh min Asbâb al-Nuzûl* karya 'Ishâm bin 'Abd al-Hamîd al-Humaidân.[xxv]

Selain karya kompilasi yang berupaya memuat riwayat-riwayat *asbâb al-nuzûl* selengkap dan seakurat mungkin, di antara

karya-karya ini juga ada yang merupakan kajian analitis, seperti tentang perannya dalam penafsiran ayat al-Qur'an.

Di samping karya-karya kompilatif dan analitis, juga berkembang pemikiran yang mengkritik teori-teori klasik tentang *asbâb al-nuzûl* dan yang membangun teori baru. Di antara karya-karya yang memiliki kecenderungan seperti itu adalah karya-karya yang ditulis oleh Fazlur Rahman dalam *Islam and Modernity*, Nashr Hâmid Abû Zayd dalam *Mafhûm al-Nash: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî dalam *Ushûl al-Syarî'ah*, dan Muhammad Syahrûr dalam *al-Kitâb wa al-Qur`ân: Qirâ`ah Mu'âshirah*.

Sebagai produk kesejarahan para ulama, karya-karya tersebut tentu saja merupakan hasil perkembangan sejarah yang memiliki akar-akarnya (*historical roots*), dan karena bersentuhan dengan berbagai konteks sosio-historis dan karena alasan akademis, juga mengalami perubahan.

Perkembangan karya-karya tersebut menunjukkan dinamika dalam kajian *asbâb al-nuzûl*, tidak hanya dalam bentuk karya-karya kompilasi riwayat-riwayat yang semakin beragam dan lengkap, melainkan juga dalam bentuk pendekatan baru yang ditawarkan. Perkembangan tersebut memuat kesinambungan (*continuity*) dari tradisi keilmuan yang sudah ada dan hingga batas tertentu juga memuat unsur perubahan (*change*).

Penelitian ini mengambil kajian secara khusus kepada dua orang pemikir kontemporer yang cukup konsern berbicara secara analitik tentang ilmu-ilmu al-Qur'an dan memberikan komentar yang kritis terhadapnya, serta pada hal tertentu mengambil jalan yang bersebarangan dengan pendapat dari para pemikir-pemikir sebelumnya. Kedua pemikir kontemporer tersebut yaitu Muhammad Syahrur dan Nasr Hamid Abu Zayd.

B. Rumusan Masalah

Atas dasar latar belakang masalah sebagaimana diuraikan, masalah dalam penelitian ini dirumuskan sebagai berikut:

1. Apa saja unsur pokok-pokok pemikiran Muhammad Syahrûr dan Nasr Hamid Abu Zayd terkait dengan *asbâb al-nuzûl*?

2. Apa saja unsur yang merupakan kesinambungan (*continuitiy*) dan perubahan (*change*) yang menjadi karakteristik penulisan *asbâb al-nuzûl* oleh Muhammad Syahrûr dan Nasr Hamid Abu Zayd?

C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mengkaji pokok-pokok pemikiran Muhammad Syahrûr dan Nasr Hamid Abu Zayd terkait dengan *asbâb al-nuzûl*.
2. Mengkaji kesinambungan (*continuitiy*) dan perubahan (*change*) yang menjadi karakteristik penulisan *asbâb al-nuzûl* oleh Muhammad Syahrûr dan Nasr Hamid Abu Zayd.

Penelitian ini sangat signifikan dalam konteks seperti berikut:

1. Dalam konteks kajian pemikiran Islam, merupakan sebuah kontribusi pemikiran yang lahir dari berbagai kesadaran ideologis, sosial, dan intelektual ketika berhadapan dengan konteks yang dihadapi yang mengendap di benak mereka. Sebagai pemikiran, semuanya adalah tawaran bagi pengembangan *asbâb al-nuzûl* untuk memahami al-Qur'an. Meskipun pioner '*ulûm al-Qur'ân*, seperti al-Zarkasyî dan al-Suyûthî,[xxvi] telah merumuskan cabang-cabang (*nau'*) bahasan dan di antaranya bahasan *asbâb al-nuzûl*, mereka tetap menyadari bahwa '*ulûm al-Qur'ân* memiliki cakupan sangat luas, tidak bisa dibatasi, dan karenanya membuka pemikiran di dalamnya. Begitu juga, ketika al-Wâhidî menegaskan bahwa *asbâb al-nuzûl* adalah murni persoalan riwayat, hal itu tidak menghalangi perkembangan pemikiran baru.
2. Dengan perspektif kesinambungan, perubahan, dan perkembang, kajian ini sangat signifikan untuk mengukur sejauh mana orisinalitas ide-ide baru yang ditawarkan dalam konteks pembaruan dalam ilmu-ilmu al-Qur'an, khususnya tentang *asbâb al-nuzûl*. Atau dengan ungkapan lain, sejauh mana pergumulan antara tradisi (*turâts*) dan modernitas (*hadâtsah*) dalam pemikiran yang ditawarkan. Ide-ide baru dan konstruktif diperlukan karena tafsir, sebagaimana dikatakan oleh

al-Zarkasyî, termasuk "ilmu yang tidak matang dan tidak gosong" (*'ilm lâ nadhija wa lâ ikhtaraqa*).

D. Kajian Terdahulu

1. Andrew Rippin dengan disertasinya di McGill University, Montreal, Canada, yang berjudul "*The Quranic Asbâb al-Nuzûl Material: an Analysis of Its Use and Development in Exegesis*" (1981). Bab 1 dan 4 dari disertasi ini kemudian direvisi dan diterbitkan dengan judul, "The Exegetical Genre *Asbâb al-Nuzûl*: A Bibliographical and Terminological Survey," dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, vol. 48, no. 1 (1985), h. 1-15. Ringkasan disertasi ini mengkaji tentang penggunaan *asbâb al-nuzûl* dalam literatur awal, seperti karya al-Wâhidî dan al-Suyûthî, dan melakukan survei literatur-literatur klasik, baik edisi cetak maupun manuskrip. Rippin juga menulis tentang tema yang sama, "The Function of *Asbâb al-Nuzûl* in Quranic Exegesis", di jurnal yang sama (vol. 51, no. 1, 1988, h. 1-20).[xxvii] Sayangnya, kajian ini tidak melakukan survei bibliografi dalam perkembangan terakhir. Rippin juga menulis artikel, "al-Zarkashî and al-Suyûti on the 'Occasion of Revelation' Material", dalam *IC*, vol. 59 (1985), h. 243-258.[xxviii]
2. Khâlid bin Sulaymân al-Muzaynî dengan disertasinya di Universitas Umm al-Qurâ, Makkah, "*al-Muharrar fî Asbâb al-Nuzûl (Min Khilâl al-Kutub al-Tis'ah): Dirâsat al-Asbâb Riwâyatan wa Dirâyatan*" (1427 H). Kajian ini berupa merekonstruksi (*i'âdat al-takwîn*) *asbâb al-nuzûl* melalui sembilan kitab hadîts standar dengan dua pendekatan sekaligus, yaitu pendekatan *riwâyah* (riwayat) dan pendekatan *dirâyah* (penafsiran). Pendekatan terakhir ini dianggap sebagai unsur orisinalitas karya ini, meskipun sebenarnya sumber non-riwayat berupa penafsiran para *mufassir* yang kemudian diberlakukan sebagai *asbâb al-nuzûl* sudah muncul pada masa penulis awal, bahkan sejak al-Wâhidî, yang mengklaim sumbernya hanya riwayat.
3. 'Imâd al-Dîn Muhammad al-Rasyîd dengan disertasinya di Universitas Damaskus, Suriah, "*Asbâb al-Nuzûl wa Atsaruhâ fî Bayân al-Nushûsh: Dirâsah Muqâranah bayna Ushûl al-Tafsîr*

wa Ushûl al-Fiqh" (1419 H). Disertasi merupakan kajian perbandingan antara mekanisme ilmu tafsir dan ilmu ushûl al-fiqh dalam menggunakan perangkat *asbâb al-nuzûl* dalam menjelaskan teks al-Qur`an.

4. Jumu'ah Sahl dengan disertasinya di Universitas Umm al-Qurâ, Makkah, *"Asbâb al-Nuzûl: Asânîduhâ wa Atsaruhâ fî Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm"* (1982). Sama halnya dengan disertasi 'Imâd al-Dîn di atas, disertasi ini mengkaji bagaimana peran *asbâb al-nuzûl* dalam menjelaskan makna teks-teks al-Qur`an, namun disertai bahasan tentang rantaian rawi (*sanad*).
5. Hasan Muhammad 'Alî dengan disertasinya di Universitas Umm al-Qurâ, Makkah, "*Asbâb al-Nuzûl al-Wâridah fî Jâmi' al-Bayân li al-Imâm Ibn Jarîr al-Thabarî*: *Jam'an wa Takhrîjan wa Dirâsatan"* (1988). Disertasi ini berupaya mengkompilasi riwayat-riwayat *asbâb al-nuzûl* yang ada dalam kitab *Jâmi' al-Bayân* karya Ibn Jarîr al-Thabarî, menjelaskan *sanad*nya, dan menjelaskannya.
6. Bassâm al-Jamal dengan disertasinya di Fakultas Adab di Universitas Mannubah (Tunis) yang diterbitkan dengan judul, "*Asbâb Ilman min 'Ulûm al-Qur`ân*" (2003). Disertasi ini mengkaji tentang para rawi terpenting yang meriwayatkan *asbâb al-nuzûl*, kategorisasi ayat-ayat *sababî*,[xxix] fungsinya dalam '*ulûm al-Qur`ân*, dan persoalan antara fakta dan fiksi dalam *asbâb al-nuzûl*. Disertasi ini tidak secara khusus mengkaji trend karya-karya yang ditulis akhir-akhir ini.

Sebagaimana tampak dari arah kajian-kajian terdahulu, kajian yang mengangkat pemikir muslim kontemporer, khususnya Muhammad Syahûr dan Abû Zayd tentang *asbâb al-nuzûl* belum pernah dilakukan.

E. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan kajian literatur (*library research*) yang mengangkat pemikiran intelektual muslim kontemporer tentang *asbâb al-nuzûl*, yakni Muhammad Syahrûr dan Nashr Hamîd Abû Zayd.

Sumber data dalam penelitian ini dikategorikan dalam dua kelompok besar: *Pertama*, sumber data primer, yaitu berupa tulisan-tulisan Syahrûr dan Abû Zayd. Di antara tulisan Syahrûr yang menjadi sumber data primer, yaitu: *al-Kitâb wal al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah* (1990) dan *Nahwa Ushûl Jadîdah Li al-Fiqh al-Islâmy: Fiqh al-Mar'ah* (2000). Sedangkan untuk karya Abû Zayd, yaitu *Mafhûm al-Nashsh*: *Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur`ân* (2005). *Kedua*, sumber data sekunder, yaitu berupa tulisan-tulisan dan kajian tentang Syahrûr dan Abû Zayd serta keterangan-keterangan, laporan-laporan, atau buku dan artikel yang relevan dengan tema penelitian yang sedang disusun.

Adapun tahapan yang dilakukan dalam penelitian ini menggunakan langkah-langkah sebagai berikut: *Pertama*, pengumpulan data, yaitu kegiatan untuk menemukan dan menghimpun sumber-sumber informasi yang relevan dengan penelitian. *Kedua*, interpretasi data, yaitu tahap penyusunan fakta dalam kerangka logis dan harmonis, sehingga menjadi kesatuan yang utuh. Kegiatan penyusunan ini disebut juga dengan proses sintesis atau interpretasi. *Ketiga*, penulisan, yaitu tahap ketika hasil interpretasi ditulis secara sistematis, logis, harmonis dan konsisten, baik dari segi kata maupun alur pembahasan.

Penelitian ini merupakan kajian pemikiran yang terkait dengan akar-akar kesejarahan. Oleh karena itu, ada kesinambungan (*continuity*), perubahan (*change*), dan perkembangan lebih lanjut (*development*). Perkembangan historis (*historical development*) memiliki asumsi bahwa karya-karya pemikiran adalah bagian dari perkembangan sejarah sehingga ada elemen-elemen yang dipertahankan (kontinuitas) dan dimodifikasi (perubahan).[xxx]

Asal, perubahan, dan perkembangan merupakan rentetan yang saling terkait dan menuju ke suatu bentuk. Oleh karena itu, sebagaimana ilmu lain, *asbâb al-nuzûl* sebagai ilmu juga mengalami proses adopsi (menerima unsur pemikiran terdahulu) dan adaptasi (penyesuaian dan perubahan).

F. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini disusun dengan sistematika sebagai berikut. Pada bab pertama, dikemukakan pendahuluan yang memuat arah penelitian dari latar belakang, rumusan masalah, tujuan dan signifikansi, kajian terdahulu, metode penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab kedua memuat tentang pemikiran Muhammad Syahrur terkait dengan Asbâb an-Nuzûl. Sebagai pengantar diskusi dibicarakan terlebih dahulu tinjauan tinjauan sosio-historis pemikiran Arab kontemporer dan biografi pemikiran Syahrûr. Ada tiga persoalan yang dikupas terkait dengan pandangan Syahrûr seputar asbâb an-nuzûl, yaitu wahyu dan al-kitâb, yang kemudian diulas pandangannya sekitar asbâb an-nuzûl.

Bab ketiga mendiskusikan pemikiran Nashr Hamid Abû Zayd terkait dengan Asbâb an-Nuzûl, yang disini juga dibicarakan biografi Abû Zayd dan dinamika pemikiran yang berkembang di Mesir. Selanjutnya dikupas mengenai Asbâb an-Nuzûl.

Pada bab keempat didiskusikan aspek kesinambungan dan perubahan pada pemikiran Muhammad Syahrûr dan Nashr Hamid Abû Zayd. Pembahasan dilakukan secara berurutan pada masing-masing tokoh.

Bagian penutup yang berisi kesimpulan dan rekomendasi dikemukakan pada bab kelima.

Footnote

[i]Hâzim Sa'îd Haidar, *'Ulûm al-Qur`ân bayna al-Burhân wa al-Itqân*: *Dirâsah Muqâranah* (Madinah: Dâr al-Zamân, 1420 H), h. 6. Karya al-Muhâsibî, *Fahm al-Qur`ân*, diterbitkan bersama karyanya, *al-'Aql* dengan judul *al-'Aql wa Fahm al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-Fikr dan Dâr al-Kindî, 1982). Karya ini dimulai dengan pengantar tentang *tanzîh* dan akal, kemudian tujuh bagian bahasan, yaitu: (1) keutamaan al-Qur`an, (2) *fiqh al-Qur`ân*, (3) *muhkam* dan *mutasyâbih*, (4) penganuliran (*naskh*), (5) kritik terhadap Mu'tazilah, (6) ayat-ayat hukum yang teranulir dan yang menganulir, dan (7) tentang gaya bahasa (*uslûb*) al-Qur`an.

[ii]Al-Suyûthî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz 1, h. 6.

[iii]Diriwayatkan bahwa al-Suyûthî menulis *al-Itqân* bertolak dari *al-Burhân* karya al-Zarkasyî. Lihat *al-Itqân*, juz 1, h. 5-6. Meski begitu, *al-Itqân* memuat tambahan pembahasan yang tidak terdapat dalam *al-Burhân*. Lihat Haidar, *'Ulûm al-Qur`ân bayna al-Burhân wa al-Itqân*.

[iv]Lihat al-Suyûthî, *al-Tahbîr fî 'Ilm al-Tafsîr* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), h. 7-13.

[v]Sebagaimana dikutip dalam Khâlid bin 'Utsmân al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr*: *Jam'an wa Dirâsatan* (Mesir: Dâr Ibn 'Affân, 1421 H), juz 1, h. 2.

[vi]Tentang al-Wâhidî dan peran pentingnya dalam aliran tafsir di Nisapur (Nisabur), lihat Walid A. Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsir: al-Wâhidî and His Significance in the History of Quranic Exegesis", dalam *Journal of the American Oriental Society*, vol. 126, no. 2 (2006), h. 1-21.

[vii]Al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), h. 6.

[viii]Al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl,* h. 6.

[ix]Al-Suyûthî mengaku ada enam hal yang membedakan karyanya, *Lubâb al-Nuqûl*, berbeda dan lebih unggul daripada karya al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*. Lihat lebih lanjut al-Suyûthî, *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 5-6.

[x]Riwayat-riwayat *asbâb al-nuzûl* yang ada dalam kitab *Jâmi' al-Bayân* karya al-Thabarî telah dikompilasi, di*takhrîj,* dan dikaji oleh Hasan Muhammad 'Alî dalam disertasinya di Universitas Umm al-Qurâ, Makkah, pada 1998 dengan judul "*Asbâb al-Nuzûl al-Wâridah fî Jâmi' al-Bayân li al-Imâm Ibn Jarîr al-Thabarî*: *Jam'an wa Takhrîjan wa Dirâsatan*".

[xi]Al-Suyûthî, *Lubâb al-Nuqûl,* h. 4. Lihat al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl,* h. 238-239.

[xii]Lihat kritik Shubhî al-Shâlih, dalam *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1988), h. 135-139.

[xiii]Shubhî al-Shâlih, *Mabâhits,* h. 135-139.

[xiv]Lihat Bassâm al-Jamal, *Asbâb al-Nuzûl* (Beirut dan al-Dâr al-Baidhâ'/ Maroko: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li al-Tahdîts al-Fikrî, 2005), h. 89-95. Lihat Andrew Rippin, "The Exegetical Genre *Asbâb al-Nuzûl*: Bibliographical and Terminological Survey", dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 48, No. 1, h. 1-15.

[xv](Cairo: Dâr al-Bashâ'ir, 2002).

[xvi](Cairo: Dâr al-Salâm, 2003).

[xvii](Beirut: Dâr al-Jîl, 1991).

[xviii](Shan'a/ Yaman: Dâr al-Âtsâr, 2009).

[xix](Shan'a/ Yaman: Maktabat Shan'â' al-Atsariyyah, t.th.).

[xx](Makkah: Dâr Ibn al-Jawzî, 1427 H).

[xxi](Damaskus: Dâr al-Syihâb, 1999). Karya ini semula adalah disertasi doktor yang diujikan tahun 1419 H di Universitas Damaskus).

[xxii]Sebagaimana dikutip dalam al-Muzainî, *al-Muharrar*, juz 1, h. 43.

[xxiii](Makkah: Universitas Umm al-Qurâ, 1982). Karya ini adalah disertasi doktor di Umm al-Qurâ Makkah tahun 1982.

[xxiv](Makkah: Universitas Umm al-Qurâ, 1998). Karya ini adalah disertasi doktor di Umm al-Qurâ Makkah tahun 1998.

[xxv](Makkah: Mu'assasat al-Rayyân dan Dâr al-Dzakhâ'ir, 1999).

[xxvi]Al-Suyûthî, *al-Itqân*, juz 1, h. 2-3; *al-Tahbîr fî 'Ilm al-Tafsîr*, h. 7; al-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2001) , juz 1, h. 30.

[xxvii]Penulis mengucapkan terima kasih kepada Andrew Rippin yang telah berbaik hati mengirimkan dua artikel ini.

[xxviii]Sayangnya, artikel ini belum penulis dapatkan.

[xxix]Ayat *sababî* adalah ayat yang turun dilatarbelakangi oleh *sabab al-nuzûl*, sedangkan ayat yang turun tanpa dilatarbelakangi oleh suatu *sabab al-nuzûl* disebut ayat *ibtidâ'î*.

[xxx]Kesinambungan dan perubahan (*continuity and change*) sebagai kerangka teoritis pernah diterapkan dalam sebuah penelitian antropologi oleh Franz von Benda Becmann, *Property in Social Continuity: Continuity and Change in the Maintenance of Property Relationships Through Time in Minangkabau, West Sumatra* (The Hague-Martinus: Nijhoff, 1979), dan penelitian tentang kontinuitas dan perubahan pada pesantren oleh Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1994).

BAB II
MUHAMMAD SYAHRÛR DAN PEMIKIRANNYA SEPUTAR ASBÂBUN NUZÛL

A. Tipologi Pemikiran Arab Kontemporer

Dalam diskusi seputar pemikiran Arab pasca kebangkitan (*'ashr al-nahdhah*), biasanya selalu dibedakan antara istilah modern dan kontemporer. Istilah modern dan kontemporer merujuk kepada dua era yang tidak mempunyai penggalan pasti. Kontemporer adalah kekinian atau kini, sementara modern adalah kini yang sudah lewat tapi masih mempunyai citra modern. Karena tidak ada sifat permanen dalam kekontemporeran, modern yang telah lewat dari kekinian biasanya tidak lagi disebut kontemporer.

Istilah modern-kontemporer dalam hubungannya dengan pemikiran Arab, biasanya merujuk kepada pemikiran Arab modern sejak masa kebangkitan, diawali dengan invasi Napoleon Bonaparte ke Mesir tahun 1798, kemudian dalam berdirinya negeri-negeri independen dengan mengatasnamakan nasionalisme, dan sejak runtuhnya kekhalifahan Utsmaniyyah di Istanbul, sampai sekarang.

Perbedaan yang jelas antara yang modern dengan yang kontemporer adalah bahwa yang pertama merujuk kepada era modernisasi secara umum, sedangkan kontemporer merujuk kepada era sekarang atau yang berlaku kini. Oleh karenanya kontemporer bisa dikatakan adalah kelanjutan dari modernitas dan pada saat yang sama adalah modernitas itu sendiri. Menurut Qustantine Zurayq kontemporer terlahir dari modernitas (*al-*

'ashriyah walladat al-hadâtsah).[i] Dengan bahasa lain yang lebih lugas, bahwa kontemporer merupakan 'anak kandung' dari modernitas.

Secara umum, pemikiran Arab kontemporer tidak bisa dilepaskan dari berbagai pandangan sekitar tradisi dan modernitas,[ii] serta sikap dan posisi yang harus diambil terhadapnya. Tradisi atau *turâts* lazim dianggap sebagai kata kunci (*keyword*) dalam memasuki ranah diskursus pemikiran Arab kontemporer. Istilah ini merupakan produk asli wacana Arab kontemporer. Adapun modernitas atau *al-hadâtsah*, biasanya lebih ditujukan pada era modern yang dilewati bangsa Arab sejak dua abad yang lalu.

Kebanyakan para pemikir Arab sendiri menganggap waktu kontemporer (*mu'âshirah*) bermula dari kekalahan Arab oleh Israel tahun 1967, yang karena kekalahan itu, para pemikir Arab kemudian mencoba melakukan kritik diri dan refleksi mendalam terhadap berbagai pemahaman dan keyakinan yang mereka anut serta cara pandang terhadap beberapa problema sosial budaya yang dihadapinya. Langkah pertama yang dilakukan oleh para intelektual Arab adalah menjelaskan sebab-sebab kekalahan (*tafsîr al-azmah*) tersebut. Di antara sebab yang paling signifikan adalah masalah cara pandang orang Arab kepada budaya sendiri dan kepada capaian modernitas.[iii] Karena itu, pertanyaan yang mereka ajukan adalah; bagaimana seharusnya sikap bangsa Arab dalam menghadapi tantangan modernitas dan tuntutan tradisi?

Berkenaan dengan pandangan-pandangan para pemikir Arab kontemporer terhadap tradisi dan modernitas serta sikap dan posisi yang mereka ambil, secara umum setidaknya ada tiga tipologi besar pemikiran yang mewarnai dinamika pemikiran Arab kontemporer.[iv]

Pertama, tipologi transformatik. Tipologi ini mewakili para pemikir Arab kontemporer yang secara radikal mengajukan proses transformasi masyarakat Arab-Muslim dari budaya tradisional-patriarkal kepada masyarakat rasional ilmiah. Mereka menolak cara pandang agama dan kecenderungan mistis

yang tidak berdasarkan nalar praktis, serta menganggap agama dan tradisi masa lalu sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman sekarang. Karena itu, harus ditinggalkan. Para pemikir Arab seperti Thayyîb Tayzini, 'Abdullâh Laroui, Mahdî 'Amîl, Fuâd Zakâriyya, Zâkî Nadjîb Mahmûd, 'Adil Daher, dan Qunstantine Zurayq, memiliki kecenderungan sebagai representasi tipologi ini dalam karya-karya mereka.

Kedua, tipologi reformistik. Tipologi ini mewakili kelompok pemikir Arab yang menghendaki reformasi dengan penafsiran-penafsiran baru yang lebih hidup dan lebih cocok dengan tuntutan zaman. Pada kelompok ini ada dua kecenderungan lagi, yakni: (1). Para pemikir yang menggunakan pendekatan rekonstruktif, yaitu melihat tradisi dengan perspektif pembangunan kembali. Kecenderungan ini misalnya bisa dilihat pada para pemikir seperti Hâsan Hanafî, Muhammad Imârah, Muhammad Ahmad Khalafallâh, Hâsan Sa'ad, dan Muhammad Nuwayhi; (2). Para pemikir yang memiliki kecenderungan penggunaan metode dekonstruktif. Para pemikir dekonstruktif umumnya dipengaruhi oleh gerakan post-strukturalis Perancis dan beberapa tokoh post-modernisme lainnya, seperti Levi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Derrida, dan Gadamer. Pemikir garda depan kelompok ini, yaitu Muhammad Arkoun dan Muhammad 'Abid al-Jâbirî.

Pada prinsipnya kedua kecenderungan dari tipologi reformistik ini mempunyai tujuan dan cita-cita yang relatif sama, hanya saja dalam aplikasinya, metode penyampaian dan *treatment of the problem* mereka berbeda. Tradisi atau *turâts* bagi kelompok reformistik ini tetap relevan untuk era modern selama ia dibaca, diinterpretasi, dan dipahami dengan standar modernitas.

Ketiga, tipologi ideal-totalistik. Ciri utama tipologi ini adalah sikap dan pandangan idealis terhadap ajaran Islam yang bersifat totalistik. Kelompok ini sangat *committed* dengan aspek religius budaya Islam. Proyek peradaban yang hendak mereka garap adalah menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya, dan peradaban. Mereka menolak unsur-unsur asing yang datang dari Barat, karena Islam sendiri sudah cukup, mencakup tatanan

sosial, politik, dan ekonomi. Para pemikir yang mempunyai kecenderungan berpikir ideal-totalistik adalah para pemikir seperti Muhammad Ghâzali, Sayyid Quthb, Anwar Jundî, Muhammad Quthb, Sa'id Hawwâ, dan beberapa pemikir Muslim yang berorientasi pada gerakan politik Islam.

Ketiga tipologi yang dikemukakan di atas, serta tokoh-tokoh yang merupakan representasi dari masing-masing tipologi itu, tidaklah bisa dilihat secara kaku, hitam di atas putih, karena adakalanya seorang tokoh memiliki kecenderungan pada lebih dari satu tipologi. Namun, secara umum konstelasi pemikiran Arab kontemporer, bisa dijelaskan dalam bentuk tipologi ini.

B. Biografi Muhammad Syahrûr

Muhammad Syahrûr dilahirkan di Damaskus, Syria pada tanggal 11 April 1938. Dia mengawali karir intelektualnya pada pendidikan dasar dan menengah di tanah kelahirannya, tepatnya di lembaga pendidikan Abdurrahman al-Kawâkibi, Damaskus. Pendidikan menengahnya dirampungkan pada tahun 1957, dan segera setelah menuntaskan pendidikan menengahnya, Syahrûr melanjutkan studinya ke Moskow, Uni Soviet (sekarang Rusia) untuk mempelajari teknik sipil (*handasah madaniyah*) atas beasiswa pemerintah setempat.[v] Di negara inilah, Syahrûr mulai berkenalan dan kemudian mengagumi pemikiran Marxisme, sungguh pun ia tidak mendakwa sebagai penganut aliran tersebut. Namun demikian, sebagaimana dikemukakannya pada Peter Clark, ia mengakui banyak berhutang budi pada sosok Hegel dan Alfred North Whitehead.[vi] Gelar diploma dalam bidang teknik sipil tersebut, ia raih pada tahun 1964.

Setelah meraih gelar diploma, pada tahun 1964, Syahrûr kembali ke Syria untuk mengabdikan dirinya sebagai dosen pada Fakultas Teknik di Universitas Damaskus. Pada tahun itu pula, Syahrûr kembali melanjutkan studi ke Irlandia, tepatnya di University College, Dublin dalam bidang yang sama. Pada tahun 1967, Syahrûr berhak untuk melakukan penelitian pada imperial College, London. Pada bulan Juni tahun itu, terjadilah perang antara Inggris dan Syria yang mengakibatkan renggangnya

hubungan diplomatik antara dua negara tersebut, namun hal tersebut tidak menghambatnya untuk segera menyelesaikan studinya. Terbukti ia segera berangkat kembali ke Dublin untuk menyelesaikan program master dan doktoralnya di bidang mekanika pertanahan (*soil mechanics*) dan teknik bangunan (*foundation engineering*). Gelar doktornya diperoleh pada tahun 1972. Selanjutnya Syahrûr secara resmi menjadi staf pengajar di Universitas Damaskus hingga sekarang.[vii]

Di samping posisinya sebagai dosen, sebenarnya Syahrûr juga menjadi konsultan teknik. Pada tahun 1982-1983, ia dikirim pihak universitas untuk menjadi staf ahli pada al-Saud Consult, Saudi Arabia. Selain itu, bersama beberapa rekannya di Fakultas, Syahrûr membuka biro konsultan teknik (*an engineering consultancy/dâr al-istisyârat al-handasiyah*) di Damaskus.

Meski disiplin utama keilmuannya pada bidang teknik, namun itu tidak menghalanginya untuk mendalami disiplin yang lain semisal filsafat. Ini terjadi, terutama setelah pertemuannya dengan Ja'far Dek al-Bâb, rekan sealmamater di Syria dan teman seprofesi di Universitas Damaskus. Kontaknya itu, telah memberi arti yang cukup berarti dalam pemikirannya, yang kemudian tertuang dalam karya monumentalnya, yaitu *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qira'âh Mu'âshirah*.

Sebagaimana diakuinya, buku tersebut disusun selama kurang lebih dua puluh tahun, tepatnya mulai tahun 1970-1990. Menurutnya ada tiga tahapan yang dilaluinya dalam penyusunan karyanya tersebut, yakni: Tahap pertama: 1970-1980. Masa ini diawali ketika ia berada di Universitas Dublin. Masa ini merupakan masa pengkajian (*murâja'ât*) serta peletakan dasar awal metodologi pemahaman *al-Dzikr*, *al-Kitâb*, *al-Risâlah* dan *al-Nubuwwah* dan sejumlah kata kunci lainnya.[viii]

Tahap kedua: 1980-1986. Masa ini merupakan masa yang penting dalam pembentukan "kesadaran linguistik"nya dalam pembacaan kitab suci. Pada masa ini ia berjumpa dengan teman se almamaternya, Ja'far Dek al-Bâb, yang menekuni ilmu linguistik di Universitas Moskow. Melalui Dek al-Bâb itulah, Syahrûr banyak diperkenalkan dengan pemikiran linguis Arab

semisal al-Farra', Abû Alî al-Fârisi, Ibn Jinnî, serta al-Jurjâni. Melalui tokoh-tokoh tersebut, Syahrûr memperoleh tesis tentang tidak adanya sinonimitas (*'adamu al-tarâduf*) dalam bahasa. Sejak tahun 1984, Syahrûr mulai menulis pikiran-pikiran penting yang diambil dari ayat-ayat yang tertuang dalam kitab suci. Melalui diskusi bersama Dek al-Bâb, Syahrûr berhasil mengumpulkan hasil pikirannya yang masih terpisah-pisah.[ix]

Tahap ketiga: 1986-1990. Syahrûr mulai mengumpulkan hasil pemikirannya yang masih berserakan. Hingga tahun 1987, Syahrûr telah berhasil merampungkan bagian pertama yang berisi gagasan-gagasan dasarnya. Segera setelah itu, bersama Dek al-Bâb, Syahrûr menyusun "hukum dialektika umum" (*qawânîn al-jadal al-'âm*) yang dibahas di bagian kedua buku tersebut.[x]

Pada tahun 1994, al-Ahali Publishing House kembali menerbitkan karya kedua Syahrûr, yaitu "*Dirâsât al-Islâmiyât al-Mu'âshirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'.*" Buku ini secara spesifik menguraikan tema-tema sosial politik yang terkait dengan persoalan warga negara (*civil*) maupun negara (*state*). Secara konsisten, Syahrûr menguraikan tema-tema tersebut dengan senantiasa terikat pada tawaran rumusan teoritis sebagaimana termaktub dalam buku pertamanya.[xi]

Pada tahun 1996, Syahrûr mengeluarkan karyanya dengan tajuk "*al-Islâm wa al-Imân: Manzhûmah al-Qiyâm*," dengan penerbit yang sama. Buku ini mencoba mendekonstruksi konsep klasik mengenai pengertian dan pilar-pilar (*arkân*) Islam dan Iman. Tentunya, kajian-kajiannya diarahkan pada penelaahan terhadap ayat-ayat yang termaktub dalam kitab suci dengan senantiasa 'setia' pada rumusan teoritis yang ia bangun.[xii]

Selain itu pada tahun 2000, dengan penerbit yang tetap sama, Syahrûr melahirkan lagi karyanya yang berjudul "*Nahwa Ushûl Jadîdah Li al-Fiqh al-Islâmy: Fiqh al-Mar'ah*." Sesuai dengan judul buku ini, secara spesifik Syahrûr mengangkat tema-tema yang berhubungan dengan perempuan, yaitu wasiat dan harta warisan, poligami, mas kawin, dan busana perempuan.[xiii]

Selain karyanya yang berbentuk buku, Syahrûr juga banyak menulis artikel yang lebih pendek di beberapa majalah dan jurnal, seperti "Islam and the 1995 Beijing World Conference on Women," dalam *Kuwaiti Newspaper*, yang kemudian diterbitkan dalam buku *Liberal Islam: a Sourcebook* (1998); kemudian "The Devine Text and Pluralism in Muslim Societies," dalam *Muslim Politic Report*", "*Mitsâq al-'Amal al-Islamy*" (1999) yang juga diterbitkan oleh al-Ahali Publishing House. Dalam edisi Bahasa Inggris, buku tersebut diterjemah oleh Dale F. Eickelman dan Ismail S. Abu Shehadeh dengan judul "*Proposal For an Islamic Covenant"* (2000). Selain itu, ia juga sering mempresentasikan pokok-pokok pikirannya tentang al-Qur'ân kaitannya dengan masalah-masalah sosial dan politik, seperti hak-hak wanita, pluralisme dalam banyak konferensi internasional.[xiv]

Beragam tanggapan, baik yang setuju maupun yang menentang terhadap pemikiran Syahrûr dalam buku-buku yang ditulisnya. Mereka yang tidak setuju dengan pemikirannya tidak segan-segan memberikan julukan yang berlebihan seperti musuh Islam (*an enemy of Islam*) atau Agen Barat dan Zionis (*a Western and Zionist Agent*).[xv] Sebaliknya mereka yang setuju dengan pemikiran atau semangat reformasi yang dibangunnya, memberikan penghargaan dan nilai yang positif terhadap karyanya. Sultan Qaboos di Oman misalnya membagikan karya Syahrûr tersebut kepada menteri-menterinya dan merekomendasikan untuk dibaca.[xvi]

C. Metodologi Pemikiran Muhammad Syahrûr

Konstruksi metodologi yang ditawarkan Syahrûr dalam membaca al-Kitâb (al-Qur'ân) adalah metode ilmiah (*scientific method*).[xvii] Untuk mengetahui secara lebih mendalam tentang metodologi yang digunakan Syahrûr dalam pembacaan terhadap al-Kitâb, kiranya penting memperhatikan terlebih dahulu basis-basis metodologis (*al-manhaj*) yang dirumuskan, sebagaimana telah dikemukakannya pada bagian pendahuluan dari karya monumentalnya, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, yakni:

1. Bahwa permasalahan pokok dalam filsafat adalah persoalan relasi antara kesadaran akal (*al-wa'yî*) dan eksistensi materi

(*al-wujûd al-mâdî*). Menurut Syahrûr, sumber pengetahuan manusia adalah alam materi yang berada di luar diri manusia. Ini berarti pengetahuan yang sebenarnya bukanlah semata-mata bentuk pikiran, akan tetapi sesuatu yang terdapat padanannya di dalam realitas empiris. Bertolak dari asumsi ini, Syahrûr menolak aliran idealisme yang mengklaim bahwa pengetahuan manusia tidak lebih dari sekedar pengulangan-pengulangan pikiran-pikiran yang ada dalam dunia ide. Keyakinan ini didasarkan pada Q.S. an-Nahl: 78, yang menjelaskan bahwa Allah telah mengeluarkan manusia dari perut ibunya dalam keadaan tidak tahu, kemudian Dia berikan kepadanya pendengaran, penglihatan, dan akal.[xviii]

2. Berpijak dari pandangan bahwa pengetahuan manusia berasal dari luar dirinya, Syahrûr menawarkan filsafat Islam modern yang dilandasi atas pengetahuan yang bertolak dari hal-hal yang konkrit yang dapat dicapai oleh indera manusia, terutama pendengaran dan penglihatan untuk mencapai pengetahuan teoritis yang benar. Syahrûr menyatakan penolakan terhadap pengetahuan yang didasarkan atas ilham ilahi (*al-ma'rifah al-isyrâqiyyah al-ilâhiyyah*), yang hanya dimiliki oleh *ahl kasyf* atau *ahl Allâh*.[xix]
3. Bahwa manusia dengan kemampuan akalnya mampu menyingkap seluruh misteri alam, hanya saja hal itu membutuhkan tahapan-tahapan tertentu, karena keseluruhan alam bersifat empirik-materialis termasuk yang selama ini dianggap sebagai ruang hampa. Kehampaan atau kekosongan tidak lain merupakan salah satu bentuk dari materi itu sendiri.[xx]
4. Pemikiran manusia pada awalnya merupakan pemikiran yang terbatas pada apa yang dapat ditangkap oleh pendengaran dan penglihatan saja, kemudian meningkat hingga mencapai pemikiran murni yang bersifat umum. Oleh karena itu, alam nyata merupakan permulaan bagi alam materi yang dapat dikenal oleh indera manusia. Pengetahuan manusia akan terus bertambah hingga mencapai hal-hal yang hanya dapat ditangkap oleh akal. Menurut Syahrûr, alam nyata dan alam metafisik sama-sama merupakan materi. Perkembangan ilmu pengetahuan hingga saat ini baru mencapai hal-hal yang

konkrit di alam nyata, dan akan terus berkembang hingga mencapai hal-hal yang berada dalam wilayah metafisik. Hanya saja sampai saat ini hal itu belum terwujud.[xxi]

5. Tidak ada pertentangan antara Qur'an dan filsafat yang merupakan induk ilmu pengetahuan. Karenanya, dalam kerangka ini proses penta'wilan al-Qur'ân lebih tepat dilakukan oleh orang-orang yang menguasai ilmu pengetahuan (*al- râsikhûna fil 'ilm*), sebab kemampuan mereka dalam mengajukan argumentasi dan data-data ilmiah.[xxii]
6. Bahwa alam diciptakan dari materi, bukan dari ketiadaan. Hanya saja sifat materi tersebut berbeda dengan yang nampak sekarang, dan nantipun akan diganti dengan materi yang berbeda pula, yakni alam lain yang dikenal sebagai alam akherat.[xxiii]

Berangkat dari dasar-dasar metodologis yang dibangunnya di atas, Syahrûr kemudian menawarkan satu model pembacaan yang menurutnya baru terhadap al- Kitâb, yaitu suatu pembacaan yang dilandasi prinsip-prinsip metodologis sebagai berikut:

1. Kajian menyeluruh dan mendalam terhadap bahasa Arab (*al-lisân al-'arabî*) dengan berlandaskan kepada metode linguistik Abû Alî al-Fârisi yang tercermin dalam pandangan dua tokohnya, yaitu Ibn Jinnî dan Abd al-Qâhir al-Jurjânî, di samping menyandarkan kepada syair-syair jahili.[xxiv]
2. Memperhatikan temuan-temuan baru dalam wacana linguistik kontemporer yang pada prinsipnya menolak adanya sinonimitas dalam bahasa, tetapi tidak sebaliknya. Artinya, dalam perkembangannya, satu kata bisa saja hilang atau bahkan membawa makna baru. Syahrûr melihat kecenderungan ini tampak dengan jelas dalam bahasa Arab. Selanjutnya, Syahrûr menganggap *mu'jâm Maqâyis al- Lughah* karya al-Fârisi sebagai pilihan paling tepat untuk dijadikan rujukan, karena al-Fârisi menolak adanya kata-kata bersinonim di dalam bahasa.[xxv]
3. Dengan asumsi bahwa Islam itu relevan pada setiap waktu dan tempat (*shâlihun li kulli zamânin wa makânin*), maka generasi penerus harus memperlakukan kitab suci sebagai totalitas wahyu yang baru saja diturunkan dan dengan asumsi

bahwa seolah-olah Nabi Muhammad baru saja wafat. Sikap seperti ini akan menjadikan pemahaman umat Islam terhadap al-Kitâb selalu kontekstual dan relevan dalam segala situasi dan kondisi apapun. Sejalan dengan sikap ini, umat Islam harus melakukan 'desakralisasi' terhadap semua produk tafsir yang telah dihasilkan oleh ulama terdahulu, karena pada hakikatnya yang sakral hanyalah teks kitab suci itu sendiri.[xxvi]

4. Allah tidak punya kepentingan untuk mendapatkan petunjuk dan mengenal diri-Nya sendiri, maka itu al-Kitâb adalah wahyu Allah yang hanya diperuntukkan bagi umat manusia, yang sudah pasti bisa dipahami oleh manusia sesuai kemampuan akalnya. Selama al-Kitâb menggunakan bahasa sebagai media pengungkap, maka tidak terdapat satu ayat pun yang tidak bisa dipahami oleh manusia. Karena antara bahasa dan pikiran tidak terjadi keterputusan.[xxvii]
5. Allah, dalam firman-Nya, sangat mengagungkan peran akal manusia, sehingga bisa dipastikan tidak ada pertentangan antara wahyu dan akal, juga tidak ada pertentangan antara wahyu dan realitas.[xxviii]
6. Penghormatan terhadap akal manusia harus lebih diutamakan dari pada penghormatan terhadap perasaannya. Dengan kata lain, ijtihad-ijtihad Syahrûr lebih berorientasi pada ketajaman nalar ketimbang sensitivitas perasaan orang.[xxix]

Dari paparan di atas bisa dimengerti bahwa latar pendidikan dalam bidang sains yang dimiliki Syahrûr ternyata memiliki pengaruh kuat, yang membuatnya senantiasa mengedepankan sifat-sifat empiris, rasional, dan ilmiah. Secara sederhana bisa dijelaskan bahwa metode yang digunakan Syahrûr adalah analisis kebahasaan (*linguistic analysis*) yang mencakup kata dalam sebuah teks dan struktur bahasa, yang disebutnya metode historis ilmiah studi bahasa (*al-manhaj al-târikhy al-ilmy fi al-dirâsah al-lughawiyyah*). Bahwa makna kata dicari dengan menganalisis kaitan atau relasi suatu kata dengan kata lain yang berdekatan atau berlawanan. Kata tidak mempunyai sinonim (*murâdif*). Setiap kata memiliki kekhususan makna, bahkan bisa memiliki lebih dari satu makna. Penentuan makna yang tepat

sangat bergantung pada konteks logis kata tersebut dalam suatu kalimat (*shiyâgh al-kalâm*). Dengan kata lain, makna kata senantiasa dipengaruhi oleh hubungan secara linear dengan kata-kata yang ada di sekelilingnya.[xxx]

Dengan bahasa yang sedikit berbeda, bisa dikatakan bahwa Syahrûr dalam mengkaji ayat-ayat al-Qur'ân menggunakan pendekatan filsafat bahasa. Pendekatan kebahasaan yang dilakukannya ini tercermin jelas pada seluruh bagian pembahasannya. Di antara pokok pemikiran yang berkenaan dengan pendekatannya, yaitu usahanya untuk meluruskan persepsi umum tentang keistimewaan bahasa Arab dengan mendasarkan pada metode bahasa Abû Alî al-Fârisi yang ditampilkan oleh ibn Jinnî dan Abd al-Qâhir al-Jurjâni. Berdasarkan kajiannya terhadap metode bahasa (*al-manhaj al-lughawi*) dari ketiga tokoh ini, Syahrûr menemukan adanya kekeliruan persepsi umum yang menyatakan bahwa keistimewaan bahasa Arab terletak pada kekayaan padanan kata (sinonim, *tarâduf*). Yang benar, menurut Syahrûr, justeru sebaliknya, yakni satu kata dalam bahasa ini memiliki kekayaan makna. Syahrûr dalam mengemukakan argumentasinya melalui penelitian terhadap kata-kata kunci yang terdapat pada setiap topik bahasan, baik melalui pendekatan paradigmatik dan sintagmatis.[xxxi] Pendekatan paradigmatik memandang bahwa suatu konsep terma tertentu tidak bisa dipahami secara komprehensif, kecuali apabila konsep tersebut dihubungkan dengan konsep terma-terma lain, baik yang antonim (berlawanan) maupun yang berdekatan maknanya.[xxxii] Sedangkan pendekatan sintagmatis, yaitu memandang makna setiap kata pasti dipengaruhi oleh kata-kata sebelum dan sesudahnya yang terdapat dalam satu rangkaian ujaran. Dengan pendekatan ini, suatu konsep terma keagamaan tertentu bisa dideteksi dengan memahami kata-kata disekeliling terma tersebut.[xxxiii]

D. Pemikiran Syahrûr tentang Asbâb an Nuzûl

Gagasan Syahrur terkait dengan asbâb an-nuzul tidak dapat dipisahkan dari pandangan dia terkait dengan konsep wahyu dan al-Qur'an. Oleh karenanya sebelum pembahasan terkait

dengan asbâb nuzul dikupas terlebih dahulu pandangan dia berkenaan dengan kedua persoalan tersebut.

1. Gagasan tentang Wahyu

Wahyu merupakan sumber pengetahuan ilahi yang diperoleh manusia. Syahrûr menempatkan wahyu sebagai salah satu dari tiga macam pengetahuan manusia. Wahyu berasal dari kata *wahiya* yang mengandung arti memberikan pengetahuan kepada seseorang secara rahasia. Wahyu juga berarti sebuah isyarat, sehingga segala sesuatu yang disampaikan kepada orang lain dengan cara apa pun serta bisa dipahami termasuk kategori wahyu. Dengan demikian, wahyu adalah penyampaian segenap pengetahuan kepada orang lain secara rahasia melalui cara-cara tertentu.[xxxiv] Menurut Syahrûr, proses penyampaian wahyu oleh Tuhan kepada penerimanya bisa melalui enam cara, yakni sebagai berikut:

Pertama, wahyu disampaikan melalui program fisiologis (*al-barmajah al-'udhwiyah*) dan program fungsionalis (*al-barmajah al-wazhîfiyah*). Yang pertama khusus kepada makhluk hidup misalnya pada Q.S. 16: 68 yang mengungkapkan lebah yang diberikan wahyu untuk membuat sarang-sarangnya digunung-gunung dan pepohonan. Adapun yang kedua, berkenaan dengan fenomena alam misalnya pada Q.S. 99: 4-5 yang menerangkan bahwa bumi mendapat wahyu dari Tuhan untuk menceritakan kejadian-kejadian di muka bumi.[xxxv]

Kedua, wahyu yang diterima melalui personifikasi (*tharîq al-tasykhîs*) berupa suara dan rupa. Wahyu ini disebut juga *al-wahy al-fuâdî*, yang pernah dialami Nabi Ibrâhîm (Q.S. 11: 69) dan Nabi Luth (Q.S. 11: 77).[xxxvi] Berkenaan dengan Nabi Muhammad, dalam hal ini, Jibrîl menjelma dalam bentuk manusia dan mengajarkan wahyu Allah kepadanya. Proses ini dirasa Nabi lebih ringan dan mudah, karena terdapat keserasian bentuk antara penyampaian dan penerimaan wahyu,[xxxvii] di samping juga karena alat penerima pengetahuan yang digunakan adalah panca indera (mata dan telinga).[xxxviii]

Ketiga, wahyu yang diterima melalui bentuk getaran atau bisikan hati nurani (*thâriq tawârud al-khawâthir*) atau semacam

ilham yang diperoleh manusia ketika berada pada suatu kondisi yang rumit dalam berbagai bidang kehidupan seperti wahyu yang dialami oleh ibu Nabi Mûsa (Q.S. 28: 7) dan Isaac Newton dalam bidang penemuan teori sains. Bagi Syahrûr model wahyu semacam ini masih terus berlangsung dan senantiasa menghampiri manusia tertentu.[xxxix]

Model wahyu jenis di atas, tampaknya bisa dibandingkan dengan konsep intuisi dalam pemikiran seorang filosof Perancis, Henri Bergson. Intuisi bagi Bergson dimaknai sebagai "insting yang telah tersadarkan". Intuisi bertumpu pada pengalaman batin dan spiritual yang bersifat supra-indrawi dan supra-rasional. Intuisi bergerak ketika akal berhenti. Intuisi adalah semacam intelek yang lebih tinggi yang mampu memahami apa yang tidak mampu dipahami akal.[xl]

Keempat, wahyu yang diterima melalui mimpi (*tharîq al-manâm*), sebagaimana dialami oleh Nabi Ibrâhîm untuk menyembelih anaknya (Q.S. 37: 101) dan Nabi Yûsuf yang mimpi melihat sebelas bintang, matahari dan bulan sujud pada dirinya (Q.S. 12: 4). Dalam konteks ini, Syahrûr membedakan dua istilah yang sama-sama berarti mimpi, yaitu *al-hilm* dan *al-manâm*. *Al-hilm* adalah mimpi yang kacau, semrawut, yang terdiri dari berbagai cerita yang tidak saling berkaitan. Sedang *al-manâm* adalah mimpi yang memperlihatkan berbagai gambaran dan peristiwa yang memiliki makna dan berimplikasi pada emosi seseorang.[xli]

Dengan mengemukakan pengertian yang kurang lebih sama, Bint al-Syati' juga menganalisis ungkapan dalam al-Qur'ân yang menunjuk arti mimpi. Hanya saja kata yang dijadikan bahan kajiannya bukan *al-hilm* dan *al-manâm* sebagaimana halnya Syahrûr, melainkan *al-hilm* dan *al-ru'ya*. Analisis terhadap dua kata ini, nampaknya menunjukkan bahwa Bint al-Syati' berkeinginan menunjukkan bahwa tidak ada *tarâduf* dalam al-Qur'ân, karena masing-masing kata memiliki konotasi makna tersendiri.[xlii]

Kelima, wahyu yang disampaikan secara abstrak (*al-wahy al-mujarrad*). Dalam cara ini Jibrîl datang tanpa bisa ditangkap oleh

panca indera, langsung menghujamkan wahyu al-Qur'ân kepada hati Nabi Muhammad. Wahyu semacam ini adalah wahyu yang terberat diterima Nabi Muhammad, bahkan seringkali beliau tidak sadarkan diri ketika menerimanya.[xliii] Sebagian riwayat menerangkan bahwa wahyu ini datang seperti deringan atau suara yang sangat keras.[xliv]

Proses pewahyuan seperti ini dirasa sangat berat oleh Muhammad, bahkan sebagian riwayat mengemukakan bahwa ketika beliau menerima wahyu model ini, keringat dinginnya bercucuran dan terkadang sampai pada kondisi tidak sadar. Fenomena oleh sementara orientalis seperti Richard Bell, dijadikan alasan bahwa Muhammad mengidap penyakit epilepsi. Syahrûr menolak tuduhan semacam ini dengan dua alasan: (1). Orang yang mengidap penyakit epilepsi, ketika tersadar ia seperti orang idiot, dan ia tidak dapat mengatakan dirinya mendapatkan pengetahuan saat ia mengalami epilepsi. Orang-orang Arab yang hidup bersama Nabi Muhammad, baik yang beriman maupun kafir, menyaksikan bahwa setelah tersadar dari menerima wahyu, justru membacakan kepada mereka ayat-ayat al Qur'an yang baru ia terima. (2) Secara pasti seseorang tidak mungkin memperoleh pengetahuan melalui dua cara sekaligus; melalui panca indera yang kemudian dianalisis dan diformat melalui potensi nalar; langsung masuk ke otak menjadi satu kesadaran dengan mengabaikan panca indra. Menurut Syahrûr, pengetahuan langsung yang mengabaikan panca indera tidak mungkin terjadi kecuali orang yang bersangkutan kehilangan kesadaran terlebih dahulu. Di sinilah wilayah operasi *al-wahy al-mujarrad*, yakni wahyu Allah sebagai suatu materi yang berada di luar hati Nabi kemudian masuk melalui "logika" atau cara kerja Jibrîl.[xlv]

Keenam, wahyu dalam bentuk suara (*al-wahy al-shawtî*). Hal ini pernah dialami oleh Nabi Mûsa ketika menerima sepuluh perintah Tuhan di gunung Sinai (Q.S. 4: 164).[xlvi]

Secara umum, pandangan Syahrûr tentang wahyu, tidaklah terlalu kontroversial bila dibandingkan dengan pandangan-pandangan dalam masalah-masalah lain seperti teori hudûd dan konsep pluralisme agama. Hanya, yang ingin dikemukakan

Syahrûr, bahwa dia berupaya melakukan rasionalisasi terhadap mitos-mitos yang ada di sekitar wacana wahyu, di samping 'membantah' dengan sementara pandangan yang 'miring' dari intelektual Barat.

Adapun berkenaan dengan proses turunnya wahyu, Syahrûr menjelaskannya dalam konsep *al-inzâl* dan *al-tanzîl*. *Al-inzâl* berarti merubah sesuatu yang tidak mungkin ditangkap oleh manusia (*ghayr mudrakah*) menjadi sesuatu yang dapat dicerna (*mudrakah*). *Inzâl* dalam konteks ini dipahami sebagai proses penampakkan al-kitâb ke *lawh al-mahfûzh*, yakni ketika sebelumnya ia tersimpan dalam ilmu Allah. Kata *inzâl* juga bisa berkonotasi wahyu yang diturunkan sekaligus. Sedangkan *al-tanzîl* berarti pemindahan atau perubahan atau penurunan ke dalam bentuk materi (ujaran) melalui Jibril sebagai perantara.[47]

Pada dasarnya penjelasan Syahrûr merupakan upaya memadukan dan sekaligus menunjukkan spesifikasi konsep Qur'ani tentang penurunan al-Qur'ân yang pada sebagian ayat diungkapkan dengan kata *al-tanzîl*. Syahrûr dalam hal ini setuju dengan riwayat dari Ibn Abbâs yang mengatakan bahwa al-Qur'ân diturunkan pada malam qadr di bulan Ramadhan ke langit dunia secara sekaligus, kemudian diturunkan kepada Nabi secara gradual.[xlviii] Satu catatan dari al-Munjîd, bahwa tidak sebagaimana klaim Syahrûr bahwa konsep *inzâl* dan *tanzîl* adalah sesuatu yang baru, belum pernah dilakukan ulama sebelumnya. Beberapa ulama seperti al-Râghib al-Isfâhani dan al-Zamakhsyari juga telah melakukan hal yang kurang lebih sama dengan Syahrûr.[xlix]

2. Gagasan Seputar Al-Qur'ân

Al-Qur'ân, pada umumnya dipahami sebagai "Kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, yang tertulis dalam mushaf dan disampaikan secara mutawatir, dan bacaannya bernilai ibadah."[l] Al-Qur'ân juga dipahami memiliki beberapa nama yang sesuai dengan watak yang dibawanya. Misalnya, disebut al-Qur'ân lantaran ia adalah bacaan yang mulia; dinamakan *al-Furqân* karena fungsinya sebagai pembeda.[li]

Terhadap formulasi-formulasi semacam ini, Syahrûr menawarkan suatu konsep yang sama sekali berbeda.

Pemikiran Syahrûr tentang al-Qur'ân secara jelas bisa dilacak dari karya monumentalnya, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*. Beberapa pikiran rekonstruktif terlahir dalam bukunya ini. Berangkat dari kupasan dia tentang beberapa pengertian, perbedaan, dan relasi istilah-istilah yang berhubungan dengan al-Qur'ân, seperti *al-Kitâb*, *Umm al-Kitâb*, *al-Dzikr*, *al-Sab' al-Matsâni*, *al-Nubuwwah*, *al-Risâlah*, *al-Inzâl*, dan *al-Tanzîl*, Syahrûr kemudian membangun sebuah terobosan baru yang berbeda dengan pemikiran-pemikiran tentang konsep sejenis sebelumnya.

Di antara pemikiran rekonstruktif Syahrûr, bahwa dia membagi al-Qur'ân, atau dalam bahasa Syahrûr al-Kitâb ke dalam tiga macam kelompok ayat: (1) *al-kitâb al-muhkam* (*Umm al-Kitâb*); (2) *al-kitâb al-mutasyâbih* (al-Qur'ân dan *al-Sab' al-Matsâni*); dan (3) *al-kitâb lâ muhkam wa lâ mutasyâbih* (*Tafshîl al-Kitâb*).[lii]

Pertama, ayat-ayat *muhkamât* yang disebut sebagai *Umm al-Kitâb*, yang memiliki relasi dengan konsep *al-Risâlah* (kerasulan). Termasuk dalam kategori ini adalah ayat-ayat yang berkenaan dengan hukum dan peribadatan (*al-hudûd wa al-'ibâdah*), hukum-hukum yang bersifat kondisonal temporal (*al-ahkâm al-marhalah wa al-zharfiyyah*), akhlak (*al-furqân al-'âm wa al-khâsh*), dan ajaran-ajaran, baik yang bersifat menyeluruh maupun spesifik, namun tidak termasuk kategori penetapan hukum (*al-ta'lîmat al-'âmmah wa al-khâshah wa laysat tasyrî'ât*).[liii]

Kedua, ayat-ayat *mutasyâbihat* yang terdiri dari al-Qur'ân dan *al-Sab' al- Matsâni*, dan hanya memiliki relasi dengan konsep *al-Nubuwwah* (kenabian). Kategori ini berisi konsep umum tentang seluruh eksistensi (*al-lawh al-mahfuzh*), sejarah para nabi dan rasul (*ahsân al-qashâs*), dan perubahan peristiwa alam (*tashrîf ahdats al-thabî'ah*).[liv]

Ketiga, ayat *lâ muhkâm wa lâ mutasyâbih* yang disebut juga *Tafshîl al-Kitâb*. Ayat-ayat dalam kategori ini memiliki dua macam bentuk, yakni: (1) ayat yang berfungsi sebagai penjelas, baik bagi *Umm al-Kitâb* maupun al-Qur'ân, dan (2) ayat yang berfungsi

sebagai pemisah, baik dari segi tempat maupun waktu. Karakteristik ayat ini sama dengan ayat-ayat *mutasyâbihât*, yakni berbentuk *khabariyyah*, dan *ta'lîmiyyah*, sehingga juga berfungsi sebagai representasi *nubuwwah* Nabi Muhammad.[lv]

Berpijak dari *mu'jâm maqâyis*, karya al-Fârisi yang tidak mengakui adanya sinonimitas dalam bahasa Arab, Syahrûr kemudian merumuskan beberapa istilah dan kata kunci dalam al-Qur'ân (al-Kitâb) yang selama ini dianggap sebagai nama lain atau sinonim dari al-Qur'ân. Mushaf Utsmani yang populer dikenal dengan sebutan al-Qur'ân, oleh Syahrûr disebut al-Kitâb. Istilah al-Kitâb berasal dari akar *kataba*, artinya mengumpulkan beberapa hal satu sama lain dengan tujua untuk memperoleh satu makna yang berfaedah atau untuk memperoleh topik tertentu guna mendapatkan pemahaman yang sempurna.[lvi] Bila muncul dalam bentuk *ma'rifah*, al-Kitâb, berarti kumpulan berbagai tema permasalahan yang diterima Muhammad sebagai wahyu, yaitu seluruh ayat yang termuat dalam lembaran-lembaran mushaf dari surat al-Fâtihah hingga surat al-Nâs.[lvii] Sedangkan al-Qur'ân, merupakan bagian dari mushaf, yang merupakan kumpulan tata aturan obyektif bagi eksistensi dan realitas perilaku dan peristiwa-peristiwa kemanusiaan.[lviii] Adapun *al-Dzikr* adalah proses terjadinya al Qur'ân ke dalam bahasa manusia yang diucapkan dalam bahasa Arab.[lix] Sedangkan *Al-Furqân*, yaitu sepuluh wasiat Tuhan yang diberikan kepada Mûsa, 'Isa, dan Muhammad saw. Ia termasuk bagian dari *umm al-Kitâb* dan merupakan akhlak yang berlaku secara universal dalam tiga agama samawi. Kesepuluh perintah Tuhan dimaksud, yaitu pada Q.S. al-An'âm: 151-153, yaitu: (1) larangan syirik; (2) berbakti pada orang tua; (3) larangan membunuh anak-anak karena takut miskin; (4) larangan mendekati perbuatan keji yang tampak atau yang tersembunyi; (5) larangan membunuh jiwa kecuali dengan *haq*; (6) larangan mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara bermanfaat hingga ia dewasa; (7) memenuhi takaran dan timbangan dengan adil; (8) berlaku adil meski kepada kerabat; (9) menepati janji; dan (10) mengikuti segala perintah Tuhan.[lx]

Pemikiran Syahrûr berkaitan dengan terma-terma kunci di sekitar al-Qur'ân sebagaimana dikemukakan di atas, memang terlihat keluar dari *mainstream* kelimuan al-Qur'ân yang biasa dikenal sebagai *ulum al-Qur'ân*.

3. Pandangan tentang Asbâb an-Nuzûl

Syahrûr ketika berbicara seputar status *asbâb an Nuzûl* banyak mengkaitkannya dengan persoalan *nâsikh wa al-mansûkh*. Menurutnya kedua ilmu ini dalam bidang kajian ilmu-ilmu Alquran saling bertalian dan status keberadaan keduanya pada situasi yang serupa, yakni pada situasi yang mendesak, karena ahli-ahli hadis tidak sepakat bahwa Rasulullah memberikan isyarat tentang kedua ilmu tersebut atau memerintahkan untuk menyusun keduanya baik secara eksplisit maupun implisit. Bagi Syahrûr keberadaan kedua ilmu ini dalam ilmu-ilmu Alquran penting untuk dikritisi karena meniscayakan konsekuensi tertentu yang 'berbahaya' terhadap status sakralitas Alquran itu sendiri.

Sebagai bahan untuk menganalisis status ilmu *asbâb an Nuzûl*, Syahrûr menyebut dua orang pemikir utama generasi awal yang berbicara secara khusus tentang ilmu ini, yakni Imam Jalaluddin As-Suyûthî dan Imam Abu Hasan Ali Ibnu Ahmad al Wahidi an-Naisaburi. Bagi Syahûr, meski ada banyak ulama salaf menulis dan menyusun kitab tentang *asbâb an Nuzûl*, tetapi hanya merupakan bagian kecil dari kitab-kitab mereka, tidak seperti yang dilakukan oleh dua pemikir yang telah disebutkan di atas. Mengutip pernyataan As-Suyûthî bahwa kitab yang paling terkenal dalam bidang *asbâb an Nuzûl* saat adalah kitab Al-Wahidi, sementara kitab yang ditulis oleh as-Suyûthî memiliki kelebihan-kelebihan sebagai berikut: 1) ringkas, dan 2) mencakup banyak (riwayat *asbâb an Nuzûl*). Kitab kata as-Suyûthi mencakup banyak tambahan atas apa yang telah disebutkan oleh Al-Wahidi.[lxi]

Secara ringkas, Syahûr menyimpulkan tentang argumentasi yang dibangun dari kedua tokoh yang ditelaahnya tentang status keberadaan *asbâb an Nuzûl* sebagaimana paparan dalam kitab yang mereka susun melalui tiga bentuk pernyataan: 1) tidak

mungkin memahami ayat-ayat Alquran kecuali dengan mengetahui sebab-sebab turunnya (al-Wahidi); 2) mengetahui *asbâb an Nuzûl* dapat membantu memahami ayat-ayat alqur'an (Ibnu Taimiyah); 3) Sabâb an-Nuzûl bukanlah sebab dalam hal turunnya ayat, tetapi ia hanyalah bentuk pengambilan hukum berdasarkan ayat yang dimaksud (Az-Zarkasyi).[lxii]

Syahrûr dengan mengutip pendapat az-Zarkasyi dalam kitabnya Al Burhân fi Ulûmil Qur'an bahwa Imam Ali pernah menyebut riwayat-riwayat *asbâb an Nuzûl* dengan nama *munâ-sabât an nuzûl* (hal-hal yang terkait dengan penurunan wahyu ayat-ayat alqur'an) bukan dengan istilah *asbâb an Nuzûl*. Menurut Syahrûr perbedaan antara dua penamaan tersebut sangat jelas bagi orang-orang yang ahli dalam bidang Alquran. Bagi Syahrûr, pendapat yang mengatakan adanya sebab-sebab turunnya ayat-ayat Alquran mengindikasikan secara jelas bahwa satu ayat tidaklah turun kecuali dengan adanya sebab turunnya ayat yang dimaksud. Pandangan ini dikritiknya sebagai sikap yang tidak sopan terhadap Allah SWT dan terhadap maksud-maksud diturunkannya risalah-risalah yang merupakan sebab-sebab Ilahi yang pertama dan terakhir bagi turunnya wahyu.

Syahrûr dengan mengacu pada pernyataan Az-Zarkasyi, menyebutkan bahwa semua hadis tentang *asbâb an Nuzûl* pada dasarnya kembali pada atau bersumber dari salah satu sahabat atau tabi'in. Menurutnya, tidak ditemukan dari bacaan terhadap *asbâb an Nuzûl*, satu pernyataan langsung bahwa nabi telah mengatakan atau menetukan sebab diturunkannya satu ayat. Meskipun demikian cerita-cerita yang bersumber dari sahabat dan tabi'in mendapatkan tempat di dalam kitab-kitab hadis dan tafsir yang ada di tangan kita saat ini.

Sumber *asbâb an Nuzûl* yang berasal dari sahabat dan tabi'in sebenarnya bukan tidak ada panduan dari Nabi. Mengutip perkataan Al Wahidi bahwa tidaklah diperkenankan berbicara tentang sebab-sebab turunnya ayat kecuali berdasarkan dengan riwayat dari orang-orang yang menyaksikan turunnya sebuah ayat, mengerti tentang sebab-sebab turunnya, memahami ilmunya dan bersungguh-sungguh dalam mencarinya. Ancaman api neraka bagi orang yang tidak mengerti ilmu ini (tetapi ia

berbicara tentangnya) terdapat dalam contoh tuntunan syara'. Dari Said ibnu Zubair dari Ibnu Abbas dia berkata: Rasulullah saw bersabda: "Berhatilah-hatilah dalam menyampaikan hadis kecuali apa yang telah kamu ketahui. Sesungguhnya barang siapa berdusta atas nama saya dengan sengaja, maka hendaknya ia bersiap-siap untuk bertempat tinggal di neraka. Barang siapa berdusta atas nama Alqur'an (berbicara tentang Alqur'an tapa ada pengetahuan tentangnya) maka bersiap-siaplah ia bertempat tinggal di neraka.[lxiii]

Ilmu *asbâb an Nuzûl* sebagaimana disebutkan di atas adalah saudara kembar ilmu an nâsikh dan mansûkh, sehingga masing-masing memiliki sebab dan latar belakang kemunculan yang tidak jauh berbeda. Secara khusus terkait dengan *asbâb an Nuzûl,* Syahrûr menyebut bahwa latarbelakang ilmu ini antara lain:

Pertama, penanaman sifat adil dan kemaksuman para sahabat. Ada anggapan bahwa apa yang para sahabat riwayatkan tentang *asbâb an Nuzûl* adalah sakral dan sama sekali tidak boleh diragukan. Mereka telah menyusun judul tertentu tentang apa-apa yang diriwayatkannya itu dalam kitab-kitab hadis nabi yang disebut dengan Al Musnad yang berisi riwayat-riwayat lemah. Sebagai misal as-Suyûthî menyebutkan bahwa sebab diturunkan ayat: "Dihalalkan bagi kamu di malam bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu" (QS. Al Baqarah: 187). Menurutnya sebab diturunkannya ayat itu adalah pada kasus Umar ibn Khtathab, yang pada suatu malam berbuka puasa, lalu tertidur dan ketika terbangun dia melihat isterinya tidak mengenakan sarung sehingga Umar dikuasai nafsu syahwat dan menyetubuhinya, dan sesudah selesai ia merasa menyesal lalu ia mandi, lalu shalat hingga waktu subuh. Kemudian pagi-pagi ia menceritakan pada Rasulullah peristiwa tersebut. Rasulullah merasa sedih dan berkata "Kau tidak pantas melakukan itu wahai Umar", lalu turunlah malaikat Jibril membawakan ayat tersebut sebagai penghormatan terhadap Umar dan keringanan terhadap umat. Pernyataan yang dikemukakan oleh As Suyuthi yang mengkaitkan konteks ayat tersebut dengan Umar dan bahwa Allah menggunakan lafadz jama' sebagai penghormatan dan penghargaan kepadanya adalah bagian dari penanaman

keutamaan Umar di atas para sahabat yang lain pada masa ketika perlombaan saling mengutamakan kelompok masing-masing berada pada puncaknya.[lxiv]

Kedua, mengunggulkan aliran dan kelompok dan anggapan bahwa salah satu sahabat lebih utama daripada yang lain. Dalam kitab-kitab tentang *asbâb an Nuzûl* tergambar pertentangan hebat antar berbagai aliran dan kelompok yang hingga sekarang tetap ada. Ada riwayat yang mendukung ahlu Sunnah sementara ada juga riwayat yang mendukung kaum Syiah. Demikian juga ada riwayat yang memberikan dalil penguat kepada kaum Zahiri dan pada saat yang lain memberikan dalil kepada kaum Bathini. Terdapat juga riwayat yang membuktikan kebenaran klaim kebenaran kaum Mu'tazilah dan Khawarij sementara pada kesempatan yang lain terdapat riwayat yang membuktikan kebenaran klaim kaum Jahmiyah, Murji'ah dan Asy'ariyah.[lxv]

Menurut Syahrûr keberadaan *asbâb an Nuzûl* telah mencabut kemutlakan dan universalitas ayat, hukum dan firman tuhan dan menjadikannya terikat secara khusus dengan sebab tertentu dan hanya terbatas pada lingkup satu peristiwa historis. Masalah inilah yang memberikan kesempatan kepada kaum muslimin untuk mensakralkan sejarah dengan menyatakan bahwa teks Alquran dan periodisasi penyusunannya adalah historis. Konsekuensinya mereka menolak konsep teks wahyu bagi seluruh ruang dan waktu. Syahrur mendukung sikap bahwa ilmu *asbâb an Nuzûl* dan ilmu *nâsikh wal mansûkh* bukan bagian dari ilmu-ilmu Alqur'an tetapi ia hanyalah ilmu yang bersifat historis yang masuk dalam ilmu-ilmu Alqur'an.

Bagi Syahrûr, keberadaan *asbâb an Nuzûl* (jika benar) hanya membantu untuk menjelaskan historisitas pemahaman dan prosses interaksi manusia dengan ayat-ayat at tanzil pada wakatu ia diturunkan. Adapun ia pada saat ini sama sekali tidak berkepentingan dengan *asbâb an Nuzûl* tersebut karena substansi Alqur'an memiliki eksistensi pada dirinya, korpus tertutup dan cukup dengan dirinya sendiri, sementara pemahaman terhadap teks Alquran bersifat historis. Teks Alqur'an secara substansial adalah sakral, hidup dan selalu dalam kondisi berada, artinya bahwa teks Alquran tidak tunduk pada ketetapan (hukum)

sejarah yang berada pada poros kondisi berproses, dan tidak tunduk pada ketetapan keberakhiran yang berada pada poros kondisi menjadi sebagaimana dianggap oleh sebagian orang.

Footnote

[i]Lihat Qustantine Zurayq, "al-Nahj al-'Ashri Muhtawah wa Huwiyyatuh Ijâbiyyatuh wa Salbiyyatuh," dalam *al-Mustaqbal al-'Arabi*, No. 69, Nopember 1984, h. 105.

[ii]Sejauh menyangkut tradisi dan modernitas, ada beberapa idiomatik atau istilah yang biasa dipergunakan para pemikir Arab kontemporer, yaitu: *al-turâts wa al-hadâtsah* (Mohammed 'Abid al- Jâbirî); *al-turâts wa al-tajdîd* (Hassan Hanafi); *al-ashlah wa al-hadâtsah* (A.H. Jidah); *al-turâts wa al- mu'âshirah* (A.D. Umari); dan dalam bentuk yang tidak konsisten dipergunakan juga *al-qadîm wa al- jadîd* (Hassan Hanafi). Seluruh istilah yang disebut ini memiliki arti arti tradisi dan modernitas dengan seluas-luas makna. Akan tetapi istilah *turâts* tetap lebih populer digunakan, bahkan seolah menjadi kata kunci dalam memasuki wacana pemikiran Arab kontemporer.

[iii]Lihat A. Luthfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer," dalam jurnal *Paramadina*, Vo. I, No. 1, Juli-Desember 1998, h. 60-62.

[iv]Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana, h. 63-65.

[v]Lihat Syahrûr, 1990, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân*, h. 823.

[vi]Peter Clark, "The Shahrur Phenomenon: a Liberal Islamic Voice from Syria", dalam *Islam and Christian-Muslim* Relations, Vol. 7, No. 3, 1996, h. 337.

[vii]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 823; lihat juga Charles Kurzman (ed.), 1989, *Liberal Islam: A Sourcebook*, (New York-Oxford: Oxford University Press), h. 139.

[viii]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 46.

[ix]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 47.

[x]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 48.

[xi]Lebih lanjut, lihat Muhammad Syahrûr, 1994, *Dirâsât al-Islâmiyât al-Mu'âshirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'*, (Damaskus: Al-Ahâly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî).

[xii]Lebih lanjut, lihat Muhammad Syahrûr, 1996, *al-Islâm wa al-Imân: Manzhûmah al-Qiyam*, (Damaskus: Al-Ahâly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî).

[xiii]Lebih lanjut, lihat Muhammad Syahrûr, 2000, *Nahwa Ushûl Jadîdah Li al-Fiqh al-Islâmy: Fiqh al-Mar'ah*, (Damaskus: Al-Ahâly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî).

[xiv]Lihat Sahirun Syamsuddin, "Konsep Wahyu Al-Qur'ân Dalam Perspektif M. Syahrûr," dalam jurnal *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'ân dan Hadis* Vol. 1, No. 1 Juli 2000, h. 48.

[xv]Lihat Peter Clark, "The Shahrur Phenomenon, h. 337.

[xvi]Lihat Dale F. Eickelman, "Islamic Liberalism, h. 49.

[xvii]Lihat Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer" dalam Ainurrofiq (ed), 2002, *Mazhab Jogja Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar Ruzz), h. 127.

[xviii]Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 42.

[xvix]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 43.

[xx]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 43.

[xxi]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 43.

[xxii]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 43.

[xxiii]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 43.

[xxiv]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 44.

[xxv]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 44.

[xxvi]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 44.

[xxvii]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 45.

[xxviii]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 45.

[xxix]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 45.

[xxx]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 196.

[xxxi]Lihat Sahiron Syamsuddin, "Metode Intratekstualitas Muhammad Shahrur dalam Penafsiran al-Qur'an", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed), 2002, *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: Tiara Wacana), h. 138.

[xxxii]Lihat Grant R. Orsbone, 1991, *The Hermeneutical Spiral*, (Illinois: Intervarsity Press), h. 84-87. Bandingkan dengan penjelasan pada Kamus Besar Bahasa Indonesia, bahwa paradigmatis, yaitu hubungan unsur-unsur bahasa di tingkat tertentu dengan unsur-unsur lain di luar tingkat itu yang dapat dipertukarkan. Lihat Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1994, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka), h. 729.

[xxxiii]Lihat juga Syamsudin, "Book Review Al Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah", dalam jurnal *Al Jami'ah*, No. 62/XII/1998, h. 220-221. Bandingkan dengan Kamus Besar Bahasa Indonesia, bahwa yang dimaksud dengan sintagmatis adalah hubungan linear antara unsur-unsur bahasa di tataran tertentu. Lihat kembali Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar*, h. 946.

[xxxiv] Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*. *op.cit*., hal 375. Lihat juga Achmad Syarqawi Ismail, 2003, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrûr*, (Yogyakarta: elSAQ Press), h. 74.

[xxxv]Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 375-376.

[xxxvi]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 376.

[xxxvii]Lihat Mannâ' al-Qathân, tt, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (ttp: tnp), h. 39.

[xxxviii]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 385

[xxxix]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 376.

[xl]Lihat Henri Bergson, 1944, *Creative Evolution*, terjemahan Arthur Mitchell, (New York: The Modern Library), h. 194. Sedangkan pandangan bahwa Bergson bahwa intuisi adalah jenis yang lebih tinggi dari intelek, lihat Sir Mohammad Iqbal, 1994, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, edisi v, (New Delhi: Kitab Bhavan), h. 3

[xli]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 376-377.

[xlii]Lihat Syihabuddin Qalyubi, 1997, *Stilistika al-Qur'an*, (Jogjakarta: Titian Ilahi Press), h. 47-48.

[xliii]Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 376.

[xliv]Lihat Mannâ' al-Qathân, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, h. 39.

[xlv]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 384-385.

[xlvi]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 384.

[xlvii]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 152-153.

[xlviii]Lihat juga Sahiron Syamsuddin, "Konsep Wahyu al-Qur'ân dalam Perspektif Syahrûr", dalam Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'ân dan Hadis Vol. 1, No. 1 Juli 2000, h. 52-53.

[xlix]Lihat Mâhir al-Munjîd, tt, "Al-Isykâliyat al-Manhajiyah fi al-Kitâb wa al-Qur'ân: Dirâsah Naqdiyah," dalam *'Alam Fikr*, h. 209.

[l]Lihat Shubhi al-Shalih, 1977, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-'Ilm al-Malayin), h. 21. Muhammad Bakar Isma'il, 1991, *Dirâsat fî'Ulûm al-Qur'ân*, Mesir: Dâr al-Manar), h. 11.

[li]Al-Zarkasyi telah mengumpulkan setidaknya sebanyak 55 nama lain bagi al-Qur'an. Jumlah sebanyak itu, dikarenakan adanya pencampuradukan antara nama

dan sifat al-Qur'ân. Lihat al-Zarkasyi, 1957, *al-Burhân fî'Ulûm al-Qur'ân*, (ttp: Dâr al-Ihya), h. 273.

[lii]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 55.

[liii]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 112-113.

[liv]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 122-128.

[lv]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 122.

[lvi]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 51.

[lvii]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 54.

[lvii]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 62.

[lix]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 62.

[lx]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 64-65.

[lxi]Lihat Muhammad Syahrûr, 2002, *Nahwa Ushûl Jadîdah Li al-Fiqh al-Islâmy: Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus: al-Ahaly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî), h. 83-84.

[lxii]Lihat Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadîdah*, h. 84.

[lxiii]Lihat Syahrûr, 2002, *Nahwa Ushûl Jadîdah*, h. 87.

[lxiv]Lihat Syahrûr, 2002, *Nahwa Ushûl Jadîdah*, h. 88-90.

[lxv]Lihat Syahrûr, 2002, *Nahwa Ushûl Jadîdah*, h.

BAB III
PEMIKIRAN NASHR HAMID ABU ZAYD TENTANG ASBÂB AL-NUZÛL

A. Biografi dan Karya[i]

Abû Zayd, atau lengkapnya Nashr Hâmid Rizk Abû Zayd, dilahirkan di Desa Quhâfah dekat Kota Thanthâ, Mesir, pada pada 10 Juli 1943. Ia hidup dalam sebuah keluarga yang religius. Sebagaimana umumnya anak-anak Mesir, ia belajar membaca, menulis, dan menghapal al-Qur'an di *Kuttâb*. Bahkan, pada usia delapan tahun, ia sudah hapal al-Qur'an, sehingga oleh anak-anak di desanya, ia dipanggil "Syekh Nashr". Ketika masih kecil, ia sudah bergabung pada gerakan *al-Ikhwân al-Muslimûn*, dan pernah dipenjara sehari pada usia sebelas tahun pada tahun 1954. Ayahnya juga seorang aktivis gerakan ini, dan juga pernah dipenjara setelah peristiwa eksekusi mati Sayyid Quthb pada 1966. Pada saat itu, Abû Zayd tertarik dengan pemikiran tokoh ini melalui bukunya, *al-Islâm wa al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyyah* (Islam dan Keadilan Sosial), khususnya tentang keadilan sosial dalam menafsirkan ajaran Islam.

Setelah tamat dari Sekolah Teknik di Thanthâ pada 1960, untuk menghidupi ekonomi keluarga, setelah kematian ayahnya, ia bekerja sebagai teknisi elektronik pada Organisasi Komunikasi Nasional di Cairo sampai tahun 1972. Keterpengaruhannya dengan dengan gerakan ini tampak berubah setelah ia mengenyam pendidikan di Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di Universitas Cairo pada 1968. Pada 1972, ia menyelesaikan studi dengan predikat *cumlaude*. Setelah itu, ia menjadi asisten dosen. Karena kebijakan pimpinan Jurusan yang mewajibkan asisten dosen

baru untuk mengambil studi Islam sebagai bidang utama dalam penelitian magister (S2) dan doktor (S3), ia mengubah bidang kajiannya dari murni linguistik dan kritik sastra menjadi studi, khususnya studi al-Qur'an. Pada awalnya, ia enggan mengambil keputusan ini, karena pengalaman Muhammad Ahmad Khalafallâh yang kajian disertasinya menimbulkan reaksi keras dari berbagai kalangan, karena ia menerapkan kritik sastra (literer).[ii]

Pada tahun 1975, ia mendapat beasiswa dari Ford Foundation untuk melakukan penelitian di Universitas Amerika di Cairo selama dua tahun. Dua tahun kemudian, ia meraih gelar magister (S2) dari Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di Universitas Cairo dengan predikat cumlaude dengan tesis, *al-Ittijâh al-'Aqlî fî al-Tafsîr*: *Dirâsah 'an Qadhiyyat al-Majâz fî al-Qur`ân 'ind al-Mu'tazilah* (Kecenderungan Rasionalis dalam Tafsir: Studi Problematika Majâz dalam al-Qur`an menurut Mu'tazilah). Setelah itu, ia menjadi dosen di Universitas Cairo. Ia juga mengajar bahasa Arab untuk orang-orang asing di Center for Diplomats dan Kementerian Pendidikan. Pada 1978, ia menjadi fellow pada *Center for Middle East Studies* (Pusat Kajian Timur Tengah) di Universitas Pennsylvania, di mana ia mempelajari cerita rakyat. Di sini, ia mulai berkenalan dengan hermeneutika Barat. Pada masa ini, ia menulis artikel pertama tentang hermeneutika, *al-Hirminyûthîqâ wa Mu'dhilat Tafsîr al-Nashsh* (Hermeneutika dan Problematika Penafsiran Teks).

Pada 1981, ia meraih gelar doktor dalam bidang studi Islam dan Bahasa Arab dari jurusan yang sama dengan predikat *cumlaude*. Disertasinya berjudul, *Falsafat al-Ta'wîl*: *Dirâsah fî Ta'wîl al-Qur'ân 'ind Muhyî al-Din ibn 'Arabî* (Filsafat Takwil: Studi Takwil al-Qur'an menurut Muhyî al-Din ibn 'Arabî) yang dipublikasikan pada 1983. Ada benang merah yang menghubungkan kegelisahan akademik Abû Zayd yang terepresentasi dalam kajiannya tentang Mu'tazilah dan Ibn 'Arabî, serta pengamatannya terhadap kondisi Mesir. Islam yang diamatinya di Mesir pada tahun 1950-an dan 1960-an adalah agama sosialisme dan Arab sosialisme, sedang pada 1970-an sebagai agama pembangunan dan perdamaian. Pergeseran tersebut, menurutnya, adalah interpretasi ideologis terhadap Islam. Islam hanya

mengabdi kepada kepentingan ideologi yang hegemonik. Fenomena inilah yang menginspirasinya dalam tulisan-tulisannya kemudian.

Pada 1985-1989, ia menjadi profesor tamu di Osaka University of Foreign Studies, Jepang. Pada fase ini, ia menulis *Mafhûm al-Nashsh*: *Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Konsep Teks: Studi tentang Ilmu-ilmu al-Qur`an). Di samping mendasarkan pada teori komunikasi Roman Jakobson, kajiannya dalam buku ini juga mendasarkan uraian pada tulisan seorang sarjana Jepang, Toshihiko Izutsu, melalui tulisannya, *Revelation as A Linguistic Concept in Islam* (Wahyu sebagai Sebuah Konsep Linguistik dalam Islam).[iii] Mafhûm al-Nashsh berisi konsep teks (nashsh) ditinjau dari perspektif teori komunikasi dan linguistik. Buku ini diarahkan pada dua tujuan, yaitu mengembalikan kajian tentang teks al-Qur`an ke kajian sastra dan memaknai Islam secara luas sebagai agama yang tidak terlepas dari konteks peradabannya, sehingga Arab dan Islam tidak bisa dipisahkan. Perspektif yang digunakan dalam konteks tradisi dan pembaruan adalah bahwa tradisi harus dikaji dalam "kesadaran ilmiah" dengan melucuti ideologi-ideologinya, sehingga teks yang dipahami selama ini harus ditinjau kembali. Ia juga menulis buku, *Naqd al-Khithâb al-Dînî* (Kritik Wacana Keagamaan) yang merupakan kumpulan beberapa artikel yang ditulis pada periode 1980-an dan 1990-an. Buku ini diterbitkan sekembalinya dari Jepang. Buku ini berisi kritik atas interpretasi ideologis atas teks-teks keagamaan oleh para Islamis, Islamis moderat, dan liberalis di Mesir, dari Muhammad 'Abduh hingga Hasan Hanafî.

Pada masa ini juga, Abû Zayd menulis buku *al-Imâm al-Syâfi'î wa Ta'sîs al-Aidilûjiyyah al-Wasathiyyah* (Imam al-Syâfi'î dan Pendirian Ideologi Moderat) yang berisi kritik terhadap pendiri madzhab fiqh, yaitu Imam al-Syâfi'î (150-204 H), dan kritik terhadap ideologi moderat dalam Islam secara umum yang dimapankan oleh Abû al-Hasan al-Asy'arî (w. 330 H) dalam bidang teologi dan Abû Hâmid al-Ghazâlî (w. 505 H) dalam tashawwuf. Kritik utama ditujukan kepada pola pikir al-Syâfi'î yang menyebabkan otoritas teks al-Qur'an digantikan dengan sumber teks sekunder (hadîts Nabi).

Pada bulan April 1992, ia menikahi Dr. Ebtehal Younes (Ibtihâl Yûnis), seorang profesor Bahasa Perancis dan Sastra Perbandingan di Universitas Cairo. Sebulan kemudian, yaitu pada 9 Mei 1992, ia mengajukan promosi profesor penuh di Universitas Cairo dengan menyerahkan dua buku, yaitu *al-Imâm al-Syâfi'î* dan *Naqd al-Khithâb al-Dînî*, serta sebelas paper ke komite akademik. Meskipun dua anggota di antara tiga anggota menyetujui usulan tersebut, komite pada akhirnya mengadopsi pendapat Dr. 'Abd al-Shabûr Syâhîn, dosen di Dâr al-'Ulûm Cairo yang menyatakan bahwa Abû Zayd telah menjadi murtad dengan merusak keyakinan yang dianut selama ini berkaitan dengan al-Qur`an, Nabi, Sahabat, malaikat, dan makhluk lain. Keputusan komite berakhir dengan penolakan usulan Abû Zayd untuk menjadi profesor. Inilah awal yang disebut dengan "kasus Abû Zayd" (*qadhiyyat Abû Zayd*).

Dua minggu setelah keputusan akademik tersebut, Syâhîn menggunakan kesempatan khutbah Jum'at di Masjid 'Amr bin al-'Âsh pada 2 April 1993 untuk mengumumkan bahwa Abû Zayd adalah murtad. Kejadian menjadi semakin genting ketika media masa semi-pemerintah menulis pemberitaan kemurtadan Abû Zayd, sehingga membentuk arus kuat di kalangan masyarakat. Sebagaimana diceritakan sendiri oleh Abû Zayd, meski dalam *al-Liwâ` al-Islâmî*, terbitan Partai Demokrat Nasional yang terbit pada 15 April 1993 ada uraian yang berupaya mengajarkan makna Islam yang sesungguhnya untuk melawan kekerasan agama, dalam edisi 22 April 1993 mengangkat "eksekusi" dalam pengertian hukuman mati diterapkan terhadap Abû Zayd oleh pejabat resmi pemerintah. Namun keinginan tersembunyi kelompok Islamis adalah agar Abû Zayd dihukum secara legal dan resmi atas nama Islam. Sekelompok kalangan Islamis yang dipimpin oleh seorang mantan pejabat pemerintah, Muhammad Samida Abu Samada, mengajukan gugatan ke Pengadilan Hukum Keluarga untuk memutuskan perceraian Abû Zayd dengan isterinya, dengan beralasan bahwa seorang wanita muslimah tidak boleh menikah dengan seorang murtad. Pengadilan Tingkat Pertama di Giza memutuskan perceraian Abû Zayd dengan istrinya. Putusan ini dikuatkan oleh putusan

Pengadilan Banding di Cairo pada 14 Juni 1995 dan dimantapkan oleh putusan pengadilan Kasasi Mesir pada 5 Agustus 1996. Segera setelah itu, sekelompok profesor di Universitas al-Azhar yang menamakan diri mereka sebagai "Front Ulama al-Azhar" (*Jabhat 'Ulamâ` al-Azhar*) dan Pusat Kajian Teologi Mesir mengemukakan pernyataan bersama agar Abû Zayd dieksekusi. Pernyataan tersebut juga digaungkan oleh organisasi garis keras, *al-Jihâd al-Islâmî* melalui fax dari Switzerland ke beberapa surat kabar agar Abû Zayd dibunuh.

Berkaitan dengan kasus ini, Abû Zayd menulis beberapa karya, yaitu *al-Tafkîr fî Zamân al-Takfîr* (Berpikir pada Zaman Pengkafiran) pada 1995, *al-Qawl al-Mufîd fî Qadhiyyat Abû Zayd* (Pendapat Bermanfaat tentang Kasus Abû Zayd) pada 1996, dan artikel, *Inquisition Trial in Egypt* (Percobaan Pemeriksaan Keyakinan Pribadi di Mesir) diterbitkan di *Recht van de Islam*, Vol. 5 (1998). Buku pertama berisi respon terhadap kritik yang ditulis oleh penentangnya, seperti terhadap tulisan 'Abd al-Shabûr Syâhîn. Dalam buku ini, ia juga mengritik tarik-menarik misi perguruan tinggi antara kepentingan ilmiah dan kepentingan pragmatis, antara inovasi dan tradisi, dan tarik-menarik pemikiran antara "Islam kontemporer" (*al-Islâm al-'ashrî*), yaitu Islam yang mengadopsi pemikiran kontemporer dan "islamisasi masa" (*aslamat al-'ashr*), yaitu upaya agar perubahan kontemporer menyesuaikan dengan solusi Islam yang sudah dipahami dalam tradisi. Buku kedua adalah kumpulan tulisan yang mendukungnya yang dipublikasikan di majalah dan koran, serta surat-surat dukungan dari pribadi dan institusi di dalam dan luar Mesir.

Karena kasus tersebut, Abû Zayd bersama istrinya hengkang dari Mesir, dan menetapkan di Belanda sejak 1996. Di sana ia menjadi profesor studi Islam di Universitas Leiden. Selama pengasingan ini, ia menulis *Dawâ'iral-Khauf*: *Qirâ'ah fî Khithâb al-Mar'ah* (Lingkaran-lingkaran Ketakutan: Pembacaan atas Wacana Perempuan) yang didedikasikan untuk istrinya, Ibtihâl Yûnis. Sebagian besar artikel dalam ini telah diterbitkan dalam buku sebelumnya, *al-Mar'ah fî Khithâb al-'Azamah* (Perempuan dalam Wacana Krisis) pada 1994, kecuali tiga tulisan yang

berkaitan dengan hak asasi manusia, hak asasi perempuan, dan sebuah kajian kritis terhadap buku Fatima Mernissi, *Islam and Democracy* (Islam dan Demokrasi) yang terbit pada 1992.

B. Konteks Pergulatan Wacana Islam di Mesir

Abû Zayd hidup dalam konteks pergulatan wacana-wacana Islam yang berkembang di Mesir. Secara umum, wacana yang berkembang di Mesir bisa dibedakan menjadi dua arus.

Pertama, arus wacana Islamis (*al-Islâmiyyûn*) yang terbagi menjadi dua, yaitu Islamis radikal (*al-mutatharrifûn*) dan Islamis moderat (*al-mu'tadilûn*). Yang termasuk Islamis radikal adalah organisasi *al-Jihâd* dan *al-Jamâ'ah al-Islâmiyyah*, sedangkan yang termasuk Islamis moderat adalah *al-Ikhwân al-Muslimûn* dan kelompok lain yang menentang penggunaan kekerasan dalam dakwah Islam.

Kedua, arus wacana sekularis (*al-'almâniyyûn*) yang terbagi menjadi dua, yaitu sekularis radikal dan sekularis moderat. Kalangan sekularis adalah para intelektual Muslim progresif dan independen, penulis, dan akademisi yang menolak diberlakukannya syariat Islam (hukum Islam) sebagai hukum positif Negara.

1. Wacana Islamis

   Selama tiga decade setelah Perang Dunia II, gerakan Islamis masih sangat lemah, antara lain, disebabkan oleh dominasi nasionalisme sekular dan sosialisme di dunia Arab, setelah berjayanya revolusi Mesir 1952. Sayyid Quthb (1906-1966) berupaya menghidupkan kembali *al-Ikhwân al-Muslimûn* setelah wafatnya pendirinya, Hasan al-Bannâ pada 1949. Namun, keberhasilan revolusi Iran pada 1979 oleh kalangan Mullah menginspirasi kalangan Islamis. Fenomena kebangkitan Islamis ditandai oleh "konversi" sejumlah intelektual nasional ke gerakan keagamaan, seperti pemikir liberal, Muhammad 'Imârah.

   Pada kurun waktu 1990-an, Islamis radikal Berjaya. Fouad Ajami menyebut periode 1990-1993 sebagai "periode paling berdarah dari kekacauan sipil abad ini". Organisasi Mesir

untuk Hak Asasi Manusia memperkirakan 139 orang pada 1991-1992 karena kekerasan politik, pada 1993 menjadi 207 orang, dan pada 1994 menjadi 225 orang. Salah satu contoh kekerasan Islamis radikal adalah terbunuhnya Faraj Fûdah pada usia 47 tahun oleh organisasi *al-Jihâd* pada 8 Juni 1992. Menariknya, fatwa pembunuhan itu muncul dari seorang 'âlim yang dikenal moderat, yaitu Muhammad al-Ghazâlî. Dua tahun kemudian, tepatnya pada Oktober 1994, sebuah upaya pembunuhan tertuju pada Najîb Mahfûzh, pemenang Nobel sastra. Pada 1997, Front Ulama al-Azhar mengeluarkan fatwa bahwa Hasan Hanafî menyebarkan paham atheis, sehingga seluruh negeri harus diarahkan untuk melawannya.

Dalam menyikapi "kasus Abû Zayd", kelompok Islamis moderat menempuh cara yang "lebih lunak", yaitu melalui prosedur hukum yang berproses selama tiga tahun (1993-1996), sedangkan kelompok Islamis radikal mengeluarkan fatwa agar Abû Zayd dibunuh.

2. Wacana Sekularis

Dalam sejarahnya, sekularisme muncul pada abad ke-19 karena respon Muslim terhadap kolonialisasi Barat dan proses dekolonialisasi yang mengiringinya. Di samping itu, sekularisasi di dunia Islam juga terinspirasi oleh pesona modernitas di dunia Barat yang bertolak dari sekularisasi.

Akar pemikiran sekularisme bisa dilacak dari pemikiran beberapa tokohnya. 'Alî 'Abd al-Râziq (1888-1966) adalah tokoh sekularis pertama di Mesir. Dalam bukunya, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm* (Islam dan Dasar-dasar Otoritas Politik), ia mengusulkan pemisahan agama dan negara. Ide sekular juga dikembangkan oleh Thâhâ Husayn (1889-1973). Dalam bukunya, *Mustaqbal al-Tsaqâfah fî Mishr* (Masa Depan Kebudayaan di Mesir), ia menyatakan bahwa secara esensi kultural Mesir adalah bagian dari Barat, sehingga kebudayaan Mesir di masa depan harus diarahkan ke kebudayaan Barat, tapi bukan agamanya yang diambil. Zakî Najîb Mahmûd (lahir 1905) dalam bukunya, *Tajdîd al-Fikr al-'Arabî* (Pembaruan Pemikiran Arab), menekankan rasionalitas dalam pembaruan

melalui upaya mempertemukan antara kebudayaan asli Arab dan modernitas. Oleh karena itu, menurutnya, diperlukan adanya sikap keterbukaan dan pembebasan pemikiran Arab dari ilusi dan irasionalitas. Secara radikal, ia menyarankan meninggalkan "tradisi" Arab-Islam, tapi bukan agama Islam. Muhammad Nuwayhî (1917-1980) dalam bukunya, *Nahwa Tsawrah fî al-Fikr al-Dînî* (Menuju Revolusi dalam Pemikiran Keagamaan), mengemukakan gagasan untuk memahami Islam dalam konteks modern: (1) tidak ada hak monopoli penafsiran Islam; (2) Islam tidak menawarkan sebuah keteraturan masyarakat secara final; (3) sebagian besar hukum duniawi Islam merupakan adopsi dari hukum negara taklukan; (4) hukum-hukum al-Qur`an tidak memiliki tingkat normativitas yang sama; (5) beberapa hukum al-Qur`an yang diterapkan pada Nabi Muhammad telah dihapus pada periode berikutnya. Atas dasar ini, legislasi duniawi tidak bersifat abadi, melainkan bisa berubah. Fu`âd Zakariyyâ (lahir 1927) menolak pendapat bahwa hukum Islam sesuai dengan segala tempat dan waktu dengan alasan: pertama, karena manusia tersentuh oleh perubahan sehingga prinsip-prinsip yang mengatur hidup mereka juga bisa berubah; kedua, penerapan hukum Islam selama ini justeru berakibat pengisolasian manusia. Ia ragu akan pentingnya penerapan hukum Islam, karena dalam faktanya, hal itu hanya untuk mempertahankan kekuasaan. Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî (lahir 1932) menyatakan bahwa tidak ada kebutuhan untuk menerapkan hukum Islam dan mendirikan negara Islam. Apa yang disebut "syarî`ah", menurutnya, tidak seharusnya dimaknai sebagai hukum Tuhan dalam pengertian sempit, melainkan sebagai jalan, cara, atau metode. Menurutnya, meski agama bagi Tuhan hanya satu, tapi jalannya berbeda-beda. Faraj Fûdah (1945-1992) dalam bukunya, *Qabla al-Suqûth* (Sebelum Kejatuhan) yang dipublikasikan pada 1985, membedakan antara Islam sebagai agama yang berisi risalah suci dan Islam sebagai negara yang berkaitan dengan urusan duniawi. Menurutnya, mengritik Islam sebagai negara tidak berarti mengritik Islam sebagai agama. Ia berargumen bahwa Tuhan

dalam wahyu mengatur masalah duniawi dalam hal-hal tertentu saja supaya manusia bisa memikirkannya untuk diaturnya sendiri tanpa mengabaikan prinsip ajaran dalam wahyu. Fûdah menyarankan pemisahan agama, politik, dan negara.

Selain nama tokoh tersebut, Hasan Hanafî, guru Abû Zayd, juga termasuk penganjur sekularisasi dalam pengertian moderat. Dengan terinspirasi oleh ide keadilan sosial menurut Sayyid Quthb dan ide Nashsherisme, ia mengusung proyek Kiri Islam (*al-Yasâr al-Islâmî*). Argumen tentang sosialisme dan Marxisme ditimbanya dari khazanah keilmuan Barat, seperti fenomenologi, rasionalisme, dan teori kritis. Akan tetapi, ia juga mengritik sekularisme sebagai "laisisme", yaitu pemisahan ketat antara agama dan negara. Sedangkan Abû Zayd, muridnya, menerima sekularisme dalam pengertian luas. Menurutnya, harus dibedakan antara agama yang meruapakan kumpulan teks-teks ilahiah yang dimantapkan dalam sejarah dan pemikiran keagamaan (*al-fikr al-dînî*) yang merupakan interpretasi manusia, yang bisa jadi benar atau salah. Ia juga membedakan antara agama yang telah dimanipulasi oleh ideologi tertentu dengan agama sebagai objek kajian ilmiah yang bebas dari mitologi. Menurutnya, sekularisasi adalah interpretasi sejati dan pemahaman ilmiah terhadap agama.

C. Cakupan *Asbâb al-Nuzûl*: Dialektika Teks dengan Realitas

Menurut Abû Zayd, ilmu *asbâb al-nuzûl* adalah penting, karena ia menceminkan hubungan dan "dialektika" antara teks (*nash*) dengan realitas, atau "dialog" antara keduanya. Ia membandingkan antara teks sastra dengan teks suci. Dalam perspektif sastra, teks berinteraksi dengan realitas yang bisa dipahami dari konsep seperti penyerupaan (*tasybîh*), sedangkan dalam *asbâb al-nuzûl*, teks merespon realitas yang ada atau terjadi pada masyarakat Arab ketika turunnya al-Qur`an, baik menguatkan atau menolaknya.[iv]

Pandangannya tentang dialektika teks dengan realitas tampak sangat terkait dengan pandangannya tentang al-Qur'an

sebagai produk manusiawi, baik dalam term "produk budaya", "teks linguistik","teks historis", dan "teks manusiawi".[v] Itu artinya realitas memiliki peranan dalam pembentukan teks. Dalam konteks ini, *asbâb al-nuzûl* adalah salah satu bukti adanya muatan budaya tersebut dalam proses turunnya al-Qur'an. Dialektika itu lebih lanjut terwujud dalam graduasi (kebertahapan) turunnya wahyu. Al-Qur'an diturunkan dalam kurun waktu lebih dari dua puluh tahun. Dalam kurun waktu itu, setiap ayat, atau sekelompok ayat, diturunkan karena latar belakang spesifik tertentu. Menurutnya, hanya sedikit sekali ayat al-Qur'an yang diturunkan murni tanpa sebab eksternal (*ibtidâ'*), atau biasa dikenal dengan ayat-ayat *ibtidâ'î*.[vi] Pandangan ini berbeda dengan pandangan para ulama umumnya yang menganggap bahwa hanya sedikit ayat-ayat yang turun karena latar belakang historis (*sababî*), dan sebagian besar ayat-ayat al-Qur'an adalah *ibtidâ'î*.[vii]

Menurut Abû Zayd, ilmu *asbâb al-nuzûl* sangat terkait dengan dua bahasan penting. Pertama, dialektika antara teks wahyu dengan realitas sejarah masyarakat Arab tidak berarti bahwa al-Qur'an hanya merespon kasus spesifik dan keberlakuan isi al-Qur'an menjadi sempit, melainkan melebar dan menembus batas-batas realitas tersebut. Problematika ini memunculkan diskusi yang panjang di kalangan ulama tentang "yang umum" ('*âmm*) dan "yang khusus" (*khâshsh*), atau, dengan ungkapan lain, persoalan ini memuat isu universalitas dan partikularitas kandungan ayat, terutama ketika ayat yang turun karena sebab spesifik dituangkan dalam ungkapan umum. Kedua, meskipun dari segi "turunnya" (*nuzûl*), ayat al-Qur'an secara historis berkaitan dengan sebab dan realitas yang melatarbelakanginya, dari segi "pembacaannya" (*tilâwah*), yaitu urutan sesuai dengan *mushhaf*, melampaui batas-batas historis itu, karena ayat-ayat al-Qur'an memiliki koherensi dalam kandungannya.[viii] Oleh karena itu, *asbâb al-nuzûl*, sebagaimana ditegaskannya, terkait dengan korelasi antarayat (*munâsabah bayna al-âyât*). Sebenarnya, tidak semua pakar '*ulûm al-Qur'ân* dan tafsir melihat hubungan antara keduanya, karena mereka beranggapan bahwa *asbâb al-nuzûl* murni merupakan persoalan

riwayat, padahal peran analisis *munâsabah* mengandaikan penalaran terhadap korelasi antarayat dan kisah historis apa yang terkait di dalamnya. Ini artinya bahwa bagi Abû Zayd, *asbâb al-nuzûl* tidak murni seluruhnya riwayat, melainkan bidang telaah rasional yang mengambil andil peran tertentu di dalamnya. Pendapat ini sejalan dengan pendapat beberapa pengkaji al-Qur'an bahwa *asbâb al-nuzûl* di samping harus dicermati secara kritis dengan mengujinya dengan konteks al-Qur'an dan konteks kesejarahan, juga harus diinteraksikan dengan penafsiran yang "adil" terhadap konteks kesejarahan yang terkandung dalam susunan keserasian ayat.[ix]

D. Graduasi Turunnya al-Qur'an dan Hubungannya dengan *Asbâb al-Nuzûl*: Mengapa dan Bagaimana?

Sebagai salah satu bukti historisitas al-Qur'an, graduasi (*tanjîm*, kebertahapan) turunnya kitab suci ini sangat ditekankan oleh Abû Zayd. Menurutnya, ada dua model penjelasan terhadap mengapa al-Qur'an diturunkan secara bertahap. Pertama, penjelasan yang dikemukakan oleh para ulama klasik selama ini, seperti Badr al-Dîn al-Zarkasyî. Menurut mereka, alasan kebertahapan turunnya al-Qur'an tersebut adalah untuk memantapkan hati (*tatsbît al-fu'âd*) hati Nabi dalam menghadapi berbagai persoalan, sebagaimana disebut dalam Q.s. al-Furqân: 32 berikut:

وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا ﴿٣٢﴾

Berkatalah orang-orang yang kafir: "Mengapa al-Qur`an itu tidak diturunkan kepadanya sekali turun saja?" Demikianlah supaya Kami perkuat hatimu dengannya dan Kami membacanya secara tartil (teratur dan benar).

Konteks turunnya ayat di atas berkaitan dengan kritik kaum Musyrik Arab terhadap al-Qur'an yang diturunkan secara bertahap, padahal kitab-kitab suci terdahulu diturunkan secara

sekaligus, seperti Taurat yang diturunkan kepada Nabi Mûsâ as.

Kritik yang dikemukakan oleh Abû Zayd adalah bahwa penjelasan ini hanya menekankan keadaan Nabi Muhammad sebagai "penerima pertama" (*al-mutalaqqî al-awwal*) wahyu, dari segi sulit menerima wahyu dalam fase-fase awal, sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Khaldûn. Di sisi lain, penjelasan ini juga berkaitan dengan budaya Arab sebagai budaya lisan, sehingga sulit menerima wahyu sebagai teks tertulis secara sekaligus.[x]

Badr al-Dîn al-Zarkasyî dalam *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, sebagaimana dikutip Abû Zayd, memberikan penjelasan seperti ini:

Karena wahyu jika turun berkaitan dengan setiap kejadian, akan membekas kuat di hati dan sangat memperhatikan kondisi orang yang menjadi sasaran wahyu (Nabi), sehingga hal itu mendorong seringnya turunnya malaikat kepadanya, menyampaikan perintah baru dan misi yang menyertainya dari Tuhan yang Maha Perkasa, dengan demikian hal ini bisa menimbulkan efek menggembirakan melalui ungkapan ayat.

Karena Nabi Muhammad adalah seorang yang *ummî*, tidak bisa membaca dan menulis. Beliau dibedakan seperti itu agar lebih mudah menghapal, berbeda dengan para nabi yang lain, karena mereka bisa menulis dan membaca, sehingga bisa menghapal semuanya, jika diturunkan sekaligus.[xi]

Kedua, karena penjelasan pertama dianggap oleh Abû Zayd hanya menekankan sisi "penerima pertama", ia mengemukakan penjelasan lain. Menurutnya, penjelasan tersebut melupakan faktor prinsipil, yaitu audiens (*mukhâthabûn*) secara luas yang menjadi sasaran turunnya ayat. Alasan ini dianggap mendasar karena *nash* wahyu al-Qur`an pada dasarnya adalah respon terhadap realitas budaya yang memiliki karakteristik-karakteristik objektif, di antaranya yang terpenting adalah tradisi lisan yang menjadi fenomena umum masyarakat Arab. Begitu juga, alasan untuk mempertentangkan dengan keadaan para nabi terdahulu yang disebut bisa membaca dan menulis, menurutnya, adalah penggambaran budaya yang sebenarnya tidak sesuai dengan

fakta sejarah.[xii] Jadi, kebertahapan itu terkait erat dengan alasan karena al-Qur`an ingin merespon berbagai realitas yang terjadi. Hal ini tergambar dari berbagai ayat al-Qur`an yang turun karena latar belakang kejadian tertentu.

Bagaimana mekanisme graduasi pewahyuan itu terjadi? Abû Zayd mengkritik diskusi tradisional yang menyarankan bahwa al-Qur'an diturunkan dalam dua tahap. Pertama, secara sekaligus dari *al-Lawh al-Mahfûzh* ke Langit Dunia (*Samâ' al-Dunyâ*). Kedua, secara gradual dari Langit Dunia kepada Nabi Muhammad berdasarkan situasi tertentu. Pemahaman ini bertolak dari kata *inzâl,* yaitu *unzila* pada Q.s. al-Baqarah: 185 dan *anzalnâ* pada Q.s. al-Qadr: 1.

Di kalangan ulama, ada tiga pendapat yang berkembang. Pertama, pendapat bahwa al-Qur'an diturunkan dari *al-Lawh al-Mahfûzh* ke *Langit Dunia* secara sekaligus, kemudian dari sana diturunkan kepada Nabi Muhammad secara gradual. Kedua, pandapat bahwa al-Qur'an diturunkan *al-Lawh al-Mahfûzh* ke *Langit Dunia* selama dua puluh malam yang sebanding dengan dua puluh tahun, sebagian ulama menyebut dua puluh tiga tahun, dan dua puluh lima tahun. Kemudian, al-Qur'an diturunkan secara gradual selama kurun waktu itu (20, 23, atau 25 tahun) kepada Nabi Muhammad. Ketiga, pendapat bahwa al-Qur'an mulai diturunkan pada Lailatul Qadr, kemudian setelah itu diturunkan secara gradual kepada Nabi Muhammad.

Abû Zayd menolak dua pendapat pertama para ulama di atas dan menerima pendapat ketiga. Menurutnya, ungkapan *inzâl* dalam bentuk lampau (*mâdhî*) menunjukkan permulaan diturunkannya al-Qur'an, dan tidak mungkin al-Qur'an diturunkan di luar dunia bumi sekarang. Di samping, bertentangan dengan ayat di atas, pendapat mayoritas ulama tersebut juga bertentangan dengan konsep "penganuliran" (*naskh*), di mana suatu ayat mungkin dianulir (secara permanen atau temporal) oleh ayat lain, hal ini mengandaikan adanya dialektika teks dan realitas, dan hal ini tidak terjadi jika al-Qur'an diturunkan sebelumnya sekaligus. Pendapat yang berkembang di kalangan ulama tentang turunnya al-Qur'an secara sekaligus tersebut hanya bertolak dari asumsi-asumsi yang tidak valid untuk

menghindari bersikap kritis terhadap riwayat dari Ibn 'Abbâs (dalam *Mustadrak* al-Hâkim).[xiii]

Persoalan tentang graduasi pewahyuan ini, menurut Abû Zayd, dianggap penting, karena baginya realitas lah yang membentuk teks, meskipun ia meyakini bahwa al-Qur'an memang teks ilahi. Bagaimana dialektika antara keduanya (realitas dan teks) tergambar jelas dari berbagai latar belakang historis turunnya ayat. Jika al-Qur'an diyakini diturunkan sekaligus di luar konteks historis tersebut, maka pembahasan tentang *asbâb al-nuzûl* menjadi tidak bermakna.

E. Batasan dan Cara Mengetahui *Asbâb al-Nuzûl*

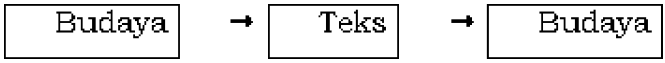
Bagi Abû Zayd, *asbâb al-nuzûl* adalah konteks sosial yang ada pada teks (*al-siyâq al-ijtimâ'î li al-nushûsh*) yang bisa didekati tidak sekadar melalui riwayat di luar teks (konteks eksternal), melainkan juga melalui keterangan yang bisa dianalisis dari dalam teks (konteks internal ayat). Abû Zayd menjelaskan sebagai berikut:

إن "أسباب النزول" ليست سوى السياق الاجتماعي للنصوص, و هذه الأسباب كما يمكن الوصول إليها من خارج النص يمكن كذلك الوصول إليها من داخل النص, سواء في بنيته الخاصة, أم في علاقته بالأجزاء الأخرى من النص العام. و لقد كانت معضلة القدماء أنهم لم يجدوا وسيلة للوصول إلى "أسباب النزول" إلا الاستناد إلى الواقع الخارجي و الترجيح بين الروايات, و لم يتنبهوا إلى أن في النص دائما دوال يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النص, و من ثم يمكن اكتشاف "أسباب النزول" من داخل النص, كما يمكن اكتشاف دلالة النص بمعرفة سياقه الخارجي. إن تحليل النصوص و اكتشاف دلالتها عملية معقدة لا يجب أن تسير فى اتجاه واحد من الخارج إلى الداخل, أو من الداخل إلى الخارج, بل يجب أن تسير في حركة "مكوكية" سريعة بين الداخل و الخارج.[xiv]

Sesungguhnya "*asbâb al-nuzûl*" tidak lain adalah konteks sosial pada teks. Sebab-sebab turun ayat tersebut, sebagaimana bisa diketahui dari luar teks, juga bisa diketahui dari dalam teks, baik melalui struktur khususnya atau melalui hubungannya dengan bagian-bagian lain dari teks secara umum. Problem ulama terdahulu adalah karena mereka tidak memperoleh sarana untuk mengetahui "*asbâb al-nuzûl*", kecuali bersandar pada realitas eksternal dan mencari riwayat-riwayat yang dianggap terkuat, mereka tidak menyadari bahwa dalam teks selalu ada sirkularitas (perputaran) yang mungkin diungkap analisisnya melalui dimensi luar teks. Oleh karena itu, "*asbâb al-nuzûl*" mungkin diungkap melalui dimensi dalam (internal) teks, sebagaimana mungkin mengungkap makna teks dengan mengetahui konteks eksternalnya. Sesungguhnya, analisis teks dan mengungkap maknanya adalah suatu aktivitas yang rumit yang tidak seharusnya hanya berlangsung pada satu arah dari luar ke dalam, atau dari dalam ke luar, melainkan seharusnya berlangsung melalui gerak "kumparan" secara cepat antara dalam dan luar.

Dalam ilmu semantik (*'ilm al-dilâlah*), "konteks sosial" (*al-siyâq al-ijtimâ'î*, atau *al-siyâq al-tsaqâfî*) adalah konteks yang terkait dengan makna sosial (*social meaning*) yang terkandung dalam sebuah ungkapan kata atau kalimat, dan terkait dengan kultur atau masyarakat tertentu (makna kultural), seperti kata "akar" akan berbeda dipahami oleh ahli matematika dan ahli bahasa.[15] Sedangkan, menurut Abû Zayd, konteks sosial adalah konteks kultural atau konteks budaya yang menyertai turunnya teks wahyu, dan tentu memang juga menentukan makna teks. Namun dalam pandangan Abû Zayd, hal ini tidak semata terkait dengan makna, melainkan terkait juga dengan formasi teks (*marhalah al-takwîn*). Dalam proses ini, budaya dan bahasa menjadi subjek, sedangkan teks menjadi objek. Itu artinya, budaya dan bahasa membentuk teks. Dalam konteks seperti inilah, *asbâb al-nuzûl* memegang peran sebagai pemberi muatan konteks sosial bagi teks. mengemukakan dua aspek dalam hubungan antara teks, budaya, dan realitas. Pada tahap selanjutnya, teks tidak lagi menjadi objek, melainkan menjadi subjek

membentuk budaya dan bahasa (*marhalah al-takawwun*). Pada tahap awal, Abû Zayd menyebut al-Qur`an sebagai "produk budaya" (*muntaj tsaqâfî*), karena dibentuk oleh budaya selama dua puluh tahun lebih, sedangkan pada tahap kedua, ia menyebut al-Qur`an sebagai "produser budaya" (*muntij al-tsaqâfah*).[xvi] Interaksi subjek-objek antara teks dan budaya bisa dijelaskan sebagai berikut:[xvii]



Dalam hermeneutika, Abû Zayd juga menyebut istilah lain yang semakna, yaitu "konteks pewahyuan" (*siyâq al-tanzîl*). Konteks jenis ini adalah salah satu dari lima jenis level konteks (*mustawâ al-siyâq*) yang, menurutnya, harus dipertimbangkan dalam memahami teks.[18] Konteks pewahyuan adalah konteks percakapan (*siyâq al-takhâthub*) yang bisa diamati dalam bentuk struktur bahasa (*bun-yah lughawiyyah*). Konteks percakapan berkaitan hubungan antara pembicara atau pengirim pesan dan partner bicara atau penerima pesan pada satu sisi dan otoritas tafsir dan interpretasi pada sisi lain. Konteks pewahyuan didasarkan atas kenyataan bahwa al-Qur`an diturunkan secara berangsur-angsur selama dua puluh tahun lebih.[xix] Konteks pewahyuan sebagai konteks yang dimunculkan dalam hubungan pengirim dan penerima pesan tampaknya lebih luas dari sekadar *asbâb al-nuzûl* yang berisi peristiwa yang terjadi atau pertanyaan yang diajukan.

Pandangan Abû Zayd bahwa *asbâb al-nuzûl* tidak sekadar riwayat (sumber eksternal), melainkan juga analisis terhadap konteks internal ayat, berbeda dengan pandangan tradisional para ulama yang selama ini mengklaim (meski dalam praktiknya tidak berjalan sesuai dengan klaim semula) bahwa *asbâb al-nuzûl* identik dengan riwayat. Al-Wâhidî (w. 468 H), misalnya, menyatakan berikut:

لا يحل القول فى أسباب نزول الكتاب, إلا بالرواية و السماع ممن شاهدوا التنزيل و وقفوا على الأسباب, و بحثوا عن علمها و جدوا فى الطلاب.[xx]

Tidak halal (haram) mengatakan berkaitan dengan sebab-sebab turunnya ayat al-Qur'an, kecuali dengan riwayat dari orang-orang menyaksikan langsung peristiwa pewahyuan dan mengetahui sebab-sebab tersebut, meneliti ilmunya, dan sungguh-sungguh dalam mencari.

Sebagaimana tampak dari kutipan di atas, pendekatan yang diusulkan oleh Abû Zayd dalam memahami *asâb al-nuzûl* mencakup dua hal. Pertama, sumber eksternal ayat, yaitu riwayat yang shahîh. Sebagai sumber eksternal, riwayat memang memuat informasi tentang latar belakang turun ayat. Hanya saja, Abû Zayd memandang riwayat *asbâb al-nuzûl* tetap sebagai masalah *ijtihâdî*, karena persoalan penting yang dihadapi riwayat adalah persoalan keshahihan. Di antara riwayat-riwayat tersebut, terkadang ada yang saling kontradiktif, sehingga perlu ditarjîh dengan berbagai media, antara lain, kelogisan isi riwayat. Persoalan riwayat tersebut menjadi masalah utama, karena dalam faktanya, tegasnya, riwayat-riwayat tersebut berkembang tidak pada masa Sahabat Nabi Muhammad, melainkan pada masa Tâbi'ûn. Pada masa Sahabat, kebutuhan akan riwayat tersebut tidak mendesak, karena mereka adalah saksi langsung kejadian atau pertanyaan yang melatarbelakangi turun suatu ayat. Kebutuhan tersebut dirasakan oleh generasi sesudahnya, yaitu generasi Tâbi'ûn. Faktor lain adalah bahwa karena seiring dengan berjalannya waktu ingatan Sahabat berkaitan dengan *asbâb al-nuzûl* tidak selalu akurat, atau dalam membatasi kejadian atau pertanyaan apa yang sesungguhnya menjadi latar belakang turun ayat. Oleh karena itu, wajar kemudian Ibn Taymiyah mengingatkan untuk membedakan secara jeli antara keterangan Sahabat tentang *asbâb al-nuzûl* dan keterangan mereka yang sebenarnya adalah penjelasan atau penafsiran terhadap kandungan ayat. Karena ketidakjelasan ungkapan penjelasan Sahabat, bisa terjadi dua orang Sahabat meriwayatkan dua riwayat yang kontradiktif tentang latar belakang turun suatu ayat.[21] "Pengetahuan tentang *asbâb al-nuzûl* diperoleh oleh para Sahabat melalui indikasi-indikasi yang dikelilingi oleh problema-problema" (*ma'rifah sabab al-nuzûl amr yahshulu li al-shahâbah bi qarâ`in tahtaffu bi al-qadhâyâ*), demikian dikemukakan oleh Abû

Zayd sebagaimana dikutip dari pernyataan para ulama terdahulu.[xxii] Seorang Sahabat mungkin saja mengaitkan turunnya suatu ayat dengan kejadian tertentu yang dipahaminya sebagai latar belakang turunnya ayat tersebut. Oleh karena itu, Abû Zayd tidak meyakini pengakuan Ibn Mas'ûd yang menyatakan dirinya mengetahui dalam konteks siapa dan di mana turunnya semua ayat al-Qur`an, karena harus dibedakan antara "sebab" (*sabab*) dan "indikasi" (*qarînah*).[xxiii]

Selama ini, dalam literatur *'ulûm al-Qur`ân*, riwayat-riwayat *asbâb al-nuzûl* dari kalangan Tâbi'ûn, seperti Mujâhid, 'Ikrimah, dan Sa'îd bin Jubair, yang menerima riwayat dari para Sahabat bisa diterima, setingkat hadîts *marfû'* jika terbukti jalur riwayat tersebut bersambung. Patokan dalam menyeleksi riwayat tersebut adalah tingkat kredibilitas para rawi. Nah, menurut Abû Zayd, karena seleksi riwayat tersebut terjadi pada masa Tâbi'ûn, yaitu masa di mana perselisihan politik dan pemikiran, "ideologi" aliran politik dan keagamaan tertentu bisa menyusup dalam mengunggulkan riwayat yang berasal dari seorang Tâbi'î tertentu dan menghambat riwayat Tâbi'î yang lain.[xxiv] Kritiknya terhadap mekanisme seleksi riwayat karena muatan-muatan ideologi di dalamnya menunjukkan bahwa Abû Zayd sangat selektif dalam menerima riwayat-riwayat *asbâb al-nuzûl*, tapi tidak mencapai seperti skeptisisme tokoh Islam, semisal Fazlur Rahman,[xxv] yang memandang hanya sedikit hadîts yang bisa dianggap shahîh, karena kritik kesejarahannya yang kuat. Abû Zayd masih menerima riwayat sebagai sumber eksternal *asbâb al-nuzûl*. Kehati-hatiannya dalam menerima riwayat tidak hanya disebabkan oleh pandangannya tentang historisitas teks-teks keagamaan, baik al-Qur`an dan apalagi hadîts Nabi, melainkan lebih jauh juga disebabkan oleh kritik wacana yang diterapkannya. Wacana agama (*al-khithâb al-dînî*), baik al-Qur`an maupun teks keagamaan umumnya, tidak hanya dipahami karakter historisitasnya seperti yang disebut dalam wacana, melainkan dalam kajian modern terhadap teks dipahami dari yang tersembunyi (*al-maskût 'anhu*), bisa melalui ungkapan teks secara tersembunyi, atau melalui konteks eksternal, seperti ideologi.[xxvi]

Kedua, sumber internal yang bisa dianalisis dari makna ayat. Konteks internal ayat bisa dipahami, baik melalui struktur khususnya, maupun keterkaitan satu bagian ayat dengan bagian-bagian lain dari teks umum. "Struktur khusus" teks yang ia maksudkan adalah struktur bahasa teks yang dieskpresikan dalam menjelaskan kondisi sosio-kultural, karena bisa jadi kondisi tersebut tercermin dalam ungkapan bahasa yang digunakan dalam teks. Analisis internal terhadap suatu bagian ayat melibatkan analisis terhadap beberapa bagian ayat secara umum. Oleh karena itu, menurut Abû Zayd, *asbâb al-nuzûl* tidak bisa dipisahkan dari analisis korelasi (*munâsabah*) ayat dan surah. Alasannya adalah bahwa meski ayat-ayat al-Qur`an dari segi "turun" (*nuzûl*) terkait secara parsial dengan berbagai konteks historis yang masing-masing berbeda, dari segi "pembacaan" (*tilâwah*), yaitu urutan dalam *mushhaf*, saling terkait sebagai suatu kesatuan dan melampaui sekat-sekat historis itu.[xxvii] Ketika berbicara tentang level konteks (*mustawâ al-siyâq*), sebagaimana disinggung, hal ini disebut sebagai "ketidakintegralan" struktur teks dan keragaman level wacana. "Ketidakintegralan" tersebut maksudnya adalah karena memang urutan ayat al-Qur`an dalam *mushhaf* (*tartîb al-tilâwah*) memang berbeda dengan urutan turunnya (*tartîb al-tanzîl*).[xxviii] Namun, ketika ayat-ayat yang turun disusun dalam bentuk finalnya dalam *mushhaf*, keterkaitan antarayat tersebut memiliki dimensi kemukjizatan (*i'jâz*), karena susunan tersebut atas dasar petunjuk (*tawqîfî*), sehingga suatu ayat memiliki korelasi dengan ayat lain.[xxix] Menurut Abû Zayd, sebagaimana makna suatu ayat bisa dipahami dari konteks eksternal, seperti konteks sosio-kultural, begitu juga sebaliknya, konteks eksternal ayat bisa dipahami dari konteks internal ayat.

Menurut Abû Zayd, interaksi antara sumber eksternal dan sumber internal bergerak secara cepat, seperti gerakan kumparan magnet. Itu artinya, ketika suatu riwayat menjelaskan latar belakang turun suatu ayat, seorang penafsir harus memeriksa juga sumber internal dalam ayat yang mungkin memuat informasi terkait. Abû Zayd memberikan contoh *sabab al-nuzûl* Q.s. al-Isrâ': 16 berikut:

وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا

Dan jika Kami hendak membinasakan suatu negeri, maka Kami perintahkan kepada orang-orang yang hidup mewah di negeri itu (supaya mentaati Allah) tetapi mereka melakukan kedurhakaan dalam negeri itu, maka sudah sepantasnya berlaku terhadapnya perkataan (ketentuan kami), kemudian Kami hancurkan negeri itu sehancur-hancurnya.

Berdasarkan pembacaan (*qirâ'ah*) Abû 'Ubaidah, dalam *Majâz al-Qur'ân*, sebagaimana dikutip Abû Zayd, ungkapan *amarnâ* (Kami perintahkan) pada ayat di atas bisa dibaca dengan *âmarnâ* (Kami tambah) dari kata *amira* atas pola *af'ala*. Pembacaan ini dianggap bisa sebagai solusi atas kesulitan pemaknaan jika ungkapan *amarnâ* yang dipahami berdasarkan lahiriah teks berimplikasi pada makna bahwa Allah swt memerintahkan untuk melakukan kejelekan. Dengan pembacaan *âmarnâ mutrafîhâ* (Kami perbanyak jumlah mereka, lalu mereka berbuat fasik), Abû 'Ubaydah menolak lahiriah teks agar maknanya tidak bertentangan dengan doktrin Mu'tazilah tentang keadilan Tuhan. Solusi ini tidak menyelesaikan masalah, karena perbuatan Tuhan dengan menambah jumlah orang-orang yang hidup mewah (*al-mutrafîn*) menjadikan fasik sebagai konsekuensi dari perbuatan Tuhan tersebut bertentangan dengan konsep keadilan-Nya. Al-Farrâ' dan 'Abd al-Jabbâr melakukan *ta'wîl* ayat tersebut dengan menganggap adanya kata yang hilang (*mahdzûf*), yaitu *jâr* dan *majrûr* yang berkaitan dengan kata *amarnâ*, sehingga ayat tersebut terbaca: ketika Kami hendak membinasakan suatu desa, maka Kami perintahkan *mutrafîhâ* (*dengan taat*), kemudian mereka berbuat fasik di dalamnya.[xxx] Penafsiran ini tampak banyak diikuti oleh para penafsir sesudahnya, termasuk di abad modern, seperti Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî, seorang penafsir modern asal Mesir,[xxxi] dan Muhammad al-Thâhir ibn 'Âsyûr, seorang penafsir modern asal Tunis.[xxxii] Dalam terjemah di atas, dengan meletakkan dua tanda kurung, perintah tersebut dipahami bukan untuk melakukan kejelekan, melainkan untuk menaati perintah Allah.[xxxiii]

Akan tetapi, az-Zamakhsyarî menolak penafsiran seperti ini dengan alasan bahwa "menghilangkan sesuatu tanpa ada dalil yang mendasarinya tidak boleh. Bagaimana mungkin menghilangkan yang ada dalil yang menunjukkan sebaliknya" (*anna hadzf mâ lâ dalîl 'alayh ghayr jâ`iz, fakayf yuhdzaf mâ ad-dalîl 'alâ naqîdhih*). Menurutnya, perintah Tuhan untuk berbuat fasik adalah pengertian awal (*haqîqî*) yang tidak logis, sehingga perintah tersebut dita`wîl dengan *majâz* dengan pengertian bahwa mereka diberikan nikmat yang menjadikan mereka kemudian berbuat maksiat. Seakan-akan mereka diperintahkan melakukan hal itu agar menyebabkan mereka diberi nikmat, sedangkan orang-orang di sekitar mereka mensyukurinya dan berbuat kebaikan.[xxxiv]

Di sini, terlihat dengan jelas bagaiman ta'wîl yang dilakukan tampak didorong atas dasar kepentingan teologis yang mendasarinya sebelumnya. Sebenarnya, menurut Abû Zayd, kekhawatiran akan kesalahan menafsirkan ayat di atas sebagai membenarkan paham keterpaksaan (*jabr*) manusia bisa dihindari dengan mengetahui *asbâb al-nuzûl*. Sebenarnya, para ulama klasik, seperti al-Wâhidî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, maupun ulama belakangan, seperti Muqbil bin Hâdî al-Wâdi'î dan Ghâzî 'Inâyah, tidak mencantumkan keterangan riwayat berkaitan latar belakang turun ayat ini. Akan tetapi, yang dimaksud oleh Abû Zayd dengan *asbâb al-nuzûl* adalah konteks internal ayat. Menurutnya, konteks ayat ini adalah sebagai ancaman (*tahdîd*) bahwa jika penduduk suatu negeri melakukan kejahatan atau kefasikan, Allah swt akan menghancurkan negeri mereka. Penyebutan "negeri" (*al-qaryah*) merujuk kepada Makkah. Konteks ini, menurutnya, menunjukkan bahwa ayat ini tidak melontarkan persoalan filosofis yang rumit tentang konsep keterpaksaan (*jabr*) dan kebebasan memilih (*ikhitiyâr*) manusia, melainkan hanya penegasan bahwa jika penduduk Makkah (orang-orang musyrik) melakukan kedurhakaan, sebagai hukum kemasyarakatan yang juga berlaku umum bagi umat-umat terdahulu, mereka juga akan dibinasakan.[xxxv]

Dengan mengemukakan contoh ini, Abû Zayd tidak hanya ingin menunjukkan fungsi *asbâb al-nuzûl* dalam men*tarjîh*

pembacaan (*qirâ'ah*) yang ada, melainkan juga ia menunjukkan bahwa *asbâb al-nuzûl* bisa dipahami dari konteks internal ayat.

Contoh lain yang dikemukakannya adalah *sabab al-nuzûl* Q.s. Âl 'Imrân: 7 berikut:

هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾

Dia-lah yang menurunkan *al-Kitâb* (al-Qur'an) kepada kamu. di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang *muhkamât*. Itulah pokok-pokok isi al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) *mutasyâbihât*. Adapun orang-orang yang dalam hatinya cenderung kepada kesesatan, maka mereka mengikuti dengan sungguh-sungguh sebagian ayat-ayat yang *mutasyâbihât* darinya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari dengan sungguh-sungguh ta'wilnya (yang sesuai dengan kesesatan mereka), padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata, "Kami beriman dengannya, semuanya itu dari sisi Tuhan kami." Tidak dapat mengambil pelajaran (darinya) melainkan *ûlû al-albâb*.

Abû Zayd mengemukakan riwayat-riwayat yang disebutkan oleh Ibn Jarîr al-Thabarî untuk kemudian ditarjîh berdasarkan metode yang ditawarkannya, yaitu sirkularitas (*diwâl*) antara konteks internal (makna) ayat dan konteks internal (riwayat).

Riwayat pertama berasal dari Ibn 'Abbâs dari Jâbir bin Ri`âb menyatakan bahwa sekelompok orang Yahudi pada masa Nabi Muhammad ingin sekali mengetahui melalui ayat-ayat al-Qur`an, yaitu melalui hurup-hurup *muqaththa'ah*,[xxxvi] tentang kurun waktu bertahannya Islam dan pemeluknya, serta makanan (ketahanan pangan) Nabi Muhammad dan umatnya. Riwayat

ini dijadikan dasar untuk menafsirkan bahwa makna "*mutasyâbih*" dalam ayat di atas adalah hurup-hurup *muqaththa'ah*, karena dari lafal tidak jelas, karena hanya dieja nama hurupnya, dan hurup-hurupnya bisa dikaitkan dengan jumlah angka, seperti yang berlaku dalam ramalan. Riwayat ini sebenarnya lemah (*dha'îf*), namun al-Thabarî menerimanya dan menjadikannya sebagai dasar bagi seluruh penafsirannya berkaitan dengan persoalan ini.[xxxvii]

Riwayat kedua berasal dari al-Rabî'. Ia meriwayatkan, "Mereka (utusan dari Umat Kristiani Najran yang datang kepada Nabi Muhammad) datang, kemudian mendebat Nabi Muhammad saw tentang '*al-Masîh*'. Mereka bertanya, 'Bukankah Engkai mengira bahwa ia adalah kalimat Allah dan ruh dari-Nya?' Nabi menjawab, 'Ya'. Mereka berkata, 'Cukup bagi kami!'. Kemudian Allah 'azza wa jalla menurunkan ayat, 'Adapun orang-orang yang dalam hatinya cenderung kepada kesesatan, maka mereka mengikuti dengan sungguh-sungguh sebagian ayat-ayat yang *mutasyâbihât* darinya untuk menimbulkan fitnah' (*fa ammâ alladzîna fî qulûbihim zaygh fayattabi'ûna mâ tasyâbaha minhubtighâ` al-fitnah*). Kemudian sesungguhnya Allah juga menurunkan ayat, 'Sesungguhnya perumpamaan 'Îsâ di sisi Allah sama dengan halnya Âdam' (*inna matsala 'Îsâ 'ind Allâh kamatsali Âdam,* Q.s. Âl 'Imrân: 59).[xxxviii] Perdebatan antara kelompok Kristiani dan Nabi Muhammad saw, sebagaimana dijelaskan lebih lengkap oleh al-Wâhidî dalam karyanya, *Asbâb al-Nuzûl,* berakhir dengan masuk Islamnya kelompok Kristiani tersebut.[xxxix]

Menurut Abû Zayd, riwayat kedua ini dari segi makna dan konteks ayat lebih bisa diterima dibandingkan riwayat pertama. Hal itu karena pernyataan dalam al-Qur'an "*kalimah minhu*" (Q.s. Âl 'Imrân: 45) dalam mendeskripsikan Nabi 'Îsâ dijadikan oleh kelompok Kristiani sebagai titik perbedaan yang harus mereka kritik. Ayat di atas turun dalam konteks untuk membantah anggapan mereka bahwa 'Îsâ adalah Tuhan hanya atas dasar takwil yang mereka paksakan. Sedangkan, ayat "Sesungguhnya perumpamaan 'Îsâ di sisi Allah sama dengan halnya Âdam" (*inna matsala 'Îsâ 'ind Allâh kamatsali Âdam,* Q.s. Âl 'Imrân: 59) diturunkan untuk menjelaskan dengan ungkapan benar-benar

jelas yang tidak bisa ditakwil lagi (*muhkam*) bahwa 'Îsâ pada hakikatnya sama dengan Âdam dalam hal bahwa keduanya sama-sama diciptakan oleh Allah swt, meski dengan cara berbeda. Fakta lain yang menguatkan kejadian ini sebagai latarbelakang turunnya ayat adalah bahwa tiga ayat yang disebutkan itu (ayat 7, 45, 59) semuanya disepakati oleh para ulama sebagai ayat-ayat *madaniyyah*. Jadi, *sabab al-nuzûl* ini sesuai dengan konteks internal ayat dan konteks eksternal yang berkaitan dengan keberadaan Nabi Muhammad di Madinah dan masa dimulainya dialog dan debat, baik dengan umat Kristen maupun umat Yahudi.[xl]

Riwayat pertama, menurut Abû Zayd, tidak bisa diterima, di samping karena lemah (*dha'îf*), juga karena riwayat ini mendefinisikan *mutâsyâbih* dengan hurup-hurup *muqaththa'ah* di awal surah-surah tertentu dalam al-Qur'an. Itu artinya bahwa menurut riwayat ini, *mutasyâbih* tidak bisa ditafsirkan, dengan anggapan bahwa hal itu hanya diketahui oleh Allah swt dan tidak ada cara untuk mengetahuinya. Jika anggapan ini diterima, ungkapan *wa al-râsikhûn fî al-'ilm yaqûlûn âmannâ bih* terpisah dari kalimat sebelumnya dan dianggap sebagai kalimat baru.[xli]

Abû Zayd tidak mengomentari lebih jauh tentang mana yang lebih tepat antara dua penafsiran bahwa ungkapan itu dianggap sebagai lanjutan (*'athf*) dari kalimat sebelumnya atau tidak, karena di antara para ulama juga ada yang menawarkan penafsiran yang menyatakan bahwa ungkapan tersebut adalah kalimat baru.[xlii] Jika argumentasinya berkisar pada penafsiran seperti ini, tentu ini juga sesuatu yang relatif, karena sesuatu yang sah juga untuk menawarkan penafsiran para ulama ini. Oleh karena itu, argumentasi dari konteks internal lebih merupakan pilihan subjektif Abû Zayd. Argumentasi yang sebenarnya kuat adalah status riwayat ini sebagai riwayat yang lemah, sehingga harus ditolak.

Dengan contoh di atas, Abû Zayd ingin menunjukkan bahwa mengetahui *asbâb al-nuzûl* harus mempertimbangkan dengan gerak sirkular (*diwâl*) secara cepat, seperti gerak kumparan magnet, antara konteks internal (makna ayat) dan konteks eksternal (sumber riwayat).

F. Kontradiksi Riwayat

Riwayat-riwayat *asbâb al-nuzûl* terkadang berbeda-beda, bahkan saling bertentangan satu sama lain, seperti pada contoh di atas. Menurut Abû Zayd, penyelesaian para ulama selama ini terhadap perbedaan riwayat-riwayat tersebut, baik dengan metode kompromi maupun *tarjîh*, lebih banyak didasarkan atas pra-konsepsi (*iftirâdh dzhinî*).[xliii] Metode penyelesaian yang ditawarkan oleh para ulama, sebagaimana disebutkan Abû Zayd, adalah sebagai berikut:

1. Jika terdapat dua riwayat yang bertentangan, sedangkan salah satunya lebih shahîh, maka yang diterima adalah riwayat yang lebih shahîh tersebut.
2. Jika dari segi *sanad*, kedua riwayat tersebut sama tingkat keshahihannya, dilakukan *tarjîh* dengan mempertimbangkan beberapa hal, seperti apakah rawi yang meriwayatkan adalah orang yang menyaksikan langsung kejadian yang melatarbelakangi turunnya ayat, seperti riwayat Ibn 'Abbâs dan riwayat Ibn Mas'ûd tentang *sabab al-nuzûl* Q.s. al-Isrâ`: 85. Ibn Mas'ûd langsung menyaksikan kejadian yang melatarbelakangi turunnya ayat tersebut, sehingga berdasarkan ketentuan *tarjîh* para ulama, riwayatnya lebih bisa diterima daripada riwayat Ibn 'Abbâs.
3. Jika tidak bisa dilakukan *tarjîh*, solusinya adalah diasumsikan bahwa ayat yang turun dilatarbelakangi oleh dua atau lebih latar belakang historis.[xliv]

Solusi terakhir ini disebut oleh Abû Zayd sebagai solusi para ulama sebenarnya disertai dengan syarat bahwa dua atau lebih latar belakang historis tersebut terjadi dalam kurun waktu yang tidak lama. Jika dalam kurun waktu yang lama, para ulama mengasumsikannya sebagai keterulangan turunnya ayat. Itu artinya bahwa masing-masing kejadian secara tersendiri menjadi latar belakang turunnya suatu ayat.

Contoh kontradiksi riwayat *asbâb al-nuzûl*, dan pada saat yang sama juga terkait dengan persoalan *makkiyyah-madaniyyah*, adalah kasus riwayat turunnya Q.s. al-Isrâ': 85 berikut:

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾

Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah, "Roh itu termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit".

Meski ayat ini disepakati oleh ulama sebagai ayat makkiyyah, ternyata dari *asbâb al-nuzûl* yang didasarkan atas dua riwayat berbeda menunjukkan hal yang berbeda. Berdasarkan riwayat al-Bukhârî yang berasal dari Ibn Mas'ûd, ayat tersebut turun ketika Nabi Muhammad berada di Madinah, sedang bersandar pada sebuah pelepah kurma, lalu lewat sekelompok Yahudi yang kemudian menanya beliau tentang roh. Ibn Mas'ûd langsung menyaksikan kejadian tersebut. Berdasarkan riwayat al-Tirmidzî yang berasal dari Ibn 'Abbâs, ayat tersebut turun berkaitan dengan kejadian di Makkah ketika sekelompok orang dari Suku Quraisy meminta orang Yahudi memberikan imbalan kepada mereka, supaya mereka menanyakan kepada Nabi Muhammad tentang roh.[xlv]

Solusi yang dikemukakan oleh para ulama ada dua macam, yaitu:

1. Pendekatan *tarjîh.* Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, misalnya, menggunakan pendekatan ini, dengan menganggap riwayat Ibn Mas'ûd lebih kuat, karena rawi tersebut menyaksikan langsung kejadian tersebut di Madinah.
2. Pendekatan kompromi (*tawfîq*). Badr al-Dîn al-Zarkasyî, misalnya, menggunakan pendekatan ini, dengan menganggap ayat tersebut turun dua kali, yaitu di Makkah dan di Madinah.[xlvi]

Abû Zayd mengkritik kedua pendekatan tersebut untuk menyelesaikan kontradiksi riwayat. Menurutnya, dengan melakukan klarifikasi pembuktian kesejarahan, seharusnya pendekatan yang diterapkan adalah metode kritik (*manhaj al-naqd*) sejarah yang pada dasarnya menerima atau menolak atas dasar bukti-bukti yang objektif faktual, sehingga tidak terkait

langsung dengan keharusan *tarjîh* maupun kompromi, karena keharusan menyesuaikan dengan bukti-bukti tersebut.[xlvii]

Pendekatan pertama dengan *tarjîh* riwayat Ibn Mas'ûd atas dasar bahwa ia adalah saksi mata, sebagaimana menjadi pertimbangan al-Suyûthî, dikritik oleh Abû Zayd, karena menurutnya hal itu akan bertentangan dengan konteks makro (*al-siyâq al-kabîr*), yaitu konteks ayat ketika berdialektika dengan realitas. Konteks makro tersebut mendukung latar belakang kejadian di Makkah (sebelum hijrah Nabi Muhammad), jadi ayat tersebut makkiyyah. Itu artinya, bahwa konteks ini mendukung riwayat *asbâb al-nuzûl* dari Ibn 'Abbâs. Dalam riwayat tersebut, disebutkan ada sekelompok orang dari Suku Quraisy yang meminta dukungan orang Yahudi di Makkah untuk menanya Nabi Muhammad tentang roh. Isi riwayat ini sesuai dengan konteks makro pada masyarakat Makkah ketika itu.[xlviii]

Masyarakat pagan (penyembah berhala) Arab, baik yang ada di Makkah maupun di Thaif dan di tempat lain, ketika itu merupakan masyarakat badui. Mungkin orang akan membayangkan bahwa dengan latar belakang seperti itu, mereka tidak mungkin mempersoalkan isu metafisis yang rumit tentang roh. Akan tetapi, mereka memiliki hubungan dengan *Ahl al-Kitâb*, yaitu kalangan Yahudi yang terkonsentrasi di Yatsrib dan kalangan Nasrani di Najran. Sebagai bukti, antara lain, Aminah yang berasal dari Bani Najjâr, ibu Nabi Muhammad, meninggal dalam perjalanan sekembalinya dari Yatsrib untuk menziarahi keluarganya, keberadaan Waraqah bin Naufal yang beragama Nasrani di Makkah, dan bagaimana Nabi Muhammad dan Khadijah pergi ke rumahnya setelah turunnya wahyu pertama. Oleh karena itu, adanya pembedaan antara kalangan masyarakat Arab yang tidak mengetahui tulis-baca (*ummiyyûn*) dan kalangan Yahudi-Nasrani (*Ahl al-Kitâb*) adalah pembedaan yang didasarkan atas perbedaan keyakinan dan gambaran dominan pada salah satu di antara dua kelompok tersebut. Namun, keduanya tetap berasal dari kultur yang sama, sehingga wajar jika kalangan pagan Arab akan bertanya kepada kalangan *Ahl al-Kitâb* di Yatsrib berkaitan dengan misi baru yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Fakta ini dipaparkan dalam literatur-literatur

sejarah, seperti yang ditulis oleh Ibn Khaldûn dalam *Muqaddimah,* sebagaimana dikutip oleh Abû Zayd.

Literatur sejarah menjadi "jembatan" yang menghubungkan antara apa yang tercermin dalam teks dengan apa yang sesungguhnya terjadi dalam realitas masyarakat Arab ketika itu. Dalam *Muqaddimah* Ibn Khaldûn, sebagaimana dikutip oleh Abû Zayd, ditunjukkan bagaimana untuk membuktikan kebenaran kenabian Muhammad dan kebenaran wahyu yang disampaikannya (apakah syair, sihir, tenung, atau kegilaan), masyarakat pagan Arab pergi kepada para pendeta Yahudi. Para pendeta tersebut kemudian mengutus dua orang utusan, yaitu al-Nadhr bin al-Hârits dan 'Uqbah bin Abî Ma'îth, untuk menanya Nabi Muhammad tentang tiga hal, yaitu tentang para pemuda yang tertidur di goa (*Ashhâb al-Kahf*), seorang yang melakukan perjalanan ke belahan dunia timur dan barat (Dzû al-Qarnain), dan tentang roh. Setelah mereka menanyakan hal itu kepada Nabi Muhammad, beliau berjanji untuk menjawabnya esok hari, tanpa memberikan pengecualian "jika dikehendaki oleh Allah". Pada hari yang dinanti, bahkan hingga lima belas hari kemudian, ternyata wahyu tidak turun. Hal ini menimbulkan reaksi negatif dari mereka, sehingga menyebabkan beliau sedih. Akhirnya, Jibrîl turun membawa Sûrah al-Kahf yang berisi jawaban terhadap tiga pertanyaan tersebut.[xlix]

Sîrah tersebut di atas bisa menghubungkan antara keadaan masyarakat pagan Arab dengan penuturan teks wahyu. *Sîrah* tersebut bukan merupakan tafsir terhadap *sabab al-nuzûl* satu ayat saja, melainkan menghubungan keseluruhan isi Sûrah al-Kahf dengan fase-fase dakwah Nabi di Makkah. Dalam Sûrah ini, terkandung jawaban terhadap tiga pertanyaan tersebut. Jika jawaban terhadap persoalan roh juga ditemukan pada sûrah lain, hal itu tidak mengurangi otentisitas riwayat di atas, karena susunan kronologis turunnya ayat-ayat al-Qur'an (*tartîb al-nuzûl*, atau *tartîb al-tanzîl*)[l] memang berbeda dengan susunan ayat-ayat al-Qur'an dalam *mushhaf* (*tartîb al-tilâwah*).[li]

Sîrah tidak hanya berfungsi menjelaskan *asbâb al-nuzûl* dan status *makkiyyah* ayat tersebut, melainkan juga berfungsi menjelaskan alasan turunnya wahyu, yang bisa dirasakan dari

dialektika realitas dan teks wahyu. Keterlambatan turunnya wahyu bisa dipahami alasannya melalui data dari *sîrah* tersebut. Alasannya adalah member pengajaran etika bagi Nabi Muhammad yang telah menjanjikan kepada mereka untuk memberikan jawaban secepatnya esok hari, tanpa memberikan pengecualian kehendak Allah. Di samping itu, keterlambatan turunnya wahyu tersebut biasanya dimaksudkan untuk menepis anggapan mereka bahwa Nabi Muhammad hanya mengutip dari suatu kitab, atau mendengarkan dari seseorang yang membacakannya. *Sîrah* berfungsi menjelaskan bahwa turunnya wahyu bukan atas keinginan beliau. *Sîrah* juga bisa menjelaskan perbedaan dua level wacana, yaitu level pembicara (*mutakallim*) atau pengirim pesan dan level penerima pesan (*mukhâthab*), yang tergambar dari ungkapan, "mereka bertanya kepadamu (*yas`alûnaka*)", "dan janganlah sekali-kali mengatakan kepada apa pun juga 'sungguh aku akan melakukan hal itu besok!', kecuali Allah menghendaki (*wa lâ taqûlanna li syay` innî fâ`il dzâlika ghadan, illâ an yasyâ` Allâh*)."[lii]

Abû Zayd menyayangkan sikap para ulama pakar *'ulûm al-Qur`ân* yang pura-pura tidak mengetahui keberadaan riwayat dari *sîrah* seperti itu, padahal riwayat yang mereka pegang tidak melampaui riwayat *sîrah* dari segi pengujian otentisitas dari segi penerimaan dan penyampaian riwayat (*tahammul wa al-adâ`*). Mereka tidak percaya dengan otentisitas riwayat sîrah. Ahmâd bin Hanbal, misalnya, mengatakan, "Ada tiga hal yang tidak memiliki dasar: tafsir, *malâhim*, dan *maghâzî*." Para ulama *muhaqqiq* yang mengikutinya menafsirkan perkataan tersebut dengan menyatakan bahwa tiga hal tersebut tidak memiliki *sanad* yang otentik dan bersambung. Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, misalnya, mengatakan, "Maksudnya adalah kebanyakan tiga hal tersebut tidak memiliki *sanad-sanad* yang shahîh dan *muttashil*" atau "kebanyakan adalah *mursal*".[liii]

Pendekatan kedua (*tawfîq*), sebagaimana diungkapkan sendiri oleh al-Zarkasyî, semata-mata didasarkan keinginan untuk "mengagungkan" (*ta'zhîm*) penurunan ayat tersebut dan menjadikannya sebagai "pemberi peringatan" (*tadzkîr*), tapi di mata Abû Zayd dari perspektif kajian ilmiah justeru berbahaya

bagi kajian serius tentang *asbâb al-nuzûl* dan *makkiyyah-madaniyyah*. Pendekatan yang dibangun atas asumsi seperti itu akan berimplikasi terhadap munculnya asumsi lain, yaitu bahwa *nashsh* al-Qur`an yang telah turun terlupakan begitu saja, termasuk oleh Nabi Muhammad sendiri, sehingga dengan munculnya kejadian serupa ia memerlukan kembali turunnya ayat yang sama untuk mengingatkan *nashsh* yang turun sebelumnya. Jika asumsi dianggap benar sekalipun, tidak hanya akan bertentangan riwayat-riwayat lain, melainkan juga bertentangan dengan fakta bahwa Nabi Muhammad dan para Sahabat beliau begitu sungguh-sungguh menghapal setiap ayat yang turun. Di samping itu, jika asumsi turunnya kembali Jibrîl sebagai "pengingat" tidak secara otomatis harus diartikan bahwa ayat tersebut turun dua kali.[liv]

Abû Zayd menunjukkan bagaimana problema panjang yang diakibatkan oleh pendekatan kompromi riwayat tersebut terhadap pemaknaan ayat. Pendekatan kompromi tersebut menjadikan *asbâb al-nuzûl*, begitu juga *makkiyyah-madaniyyah*, sebagai faktor munculnya bermacam-macam pendapat dalam penafsiran. Seorang penafsir (mufassir) klasik mungkin saja berdalih dengan pendekatan kompromi tersebut untuk mengatakan bahwa *manthûq* suatu atau beberapa ayat tertentu tidak menunjukkan ke satu makna tertentu secara jelas, melainkan memiliki kemungkinan menunjukkan beberapa makna, dengan mengutip pendapat-pendapat para penafsir terdahulu.[lv] Ketidakjelasan makna tersebut disebabkan karena para penafsir terdahulu menafsirkan ayat dengan melihat riwayat-riwayat *asbâb al-nuzûl* yang ternyata dianggap semua bisa diterima dan ayat tersebut dianggap turun dua kali dalam konteks berbeda. Dalam faktanya, memang dalam menafsirkan ayat, penafsir mengaitkan penafsiran dengan konteks historis *asbâb al-nuzûl* yang melatarbelakangi, namun di sini *asbâb al-nuzûl* itu beragam. Akhirnya, persoalan ini menimbulkan kebingungan para penafsir.

Seharusnya, menurut Abû Zayd, jika suatu ayat diasumsikan turun dua kali dengan latar belakang berbeda, setiap penurunan tersebut tentu akan memberikan muatan makna tertentu, sehingga makna menjadi jelas dalam teks ayat (makna

bisa dipastikan dengan melihat konteks turunnya), sehingga pluralitas makna tersebut bisa dipahami karena keterulangan turunnya wahyu juga. Akan tetapi, dalam faktanya, kompromi tersebut juga muncul dari interaksi pembaca (penafsir) dengan teks, atau dari interaksi teks dengan realitas dan budaya. Dengan demikian, penafsir generasi belakangan yang menghadapi pluralitas makna tersebut sebenarnya menerima kompromi ijtihad-ijtihad ulama pendahulu mereka (*Salaf*), baik dari kalangan Sahabat Nabi maupun Tâbi'ûn, tidak semata-mata karena menerima "kesuburan dan pertumbuhan" teks yang multi-tafsir. Ijtihad tersebut mungkin didasarkan ketidakjelasan ungkapan ayat, dan mungkin juga didasarkan pandangan tentang keterulangan turunnya ayat.[lvi]

Sebenarnya, menurut Abû Zayd, kemungkinan suatu ayat memiliki lebih dari satu makna (*isytirâk*) tidak mungkin ada dalam struktur kalimat, karena sebuah struktur linguistik dengan segala keterkaitannya, seperti dengan konteks (*siyâq*), bisa menghilangkan isytirâk tersebut. Namun, persoalan tiga begitu. Para pakar 'ulûm al-Qur`an dengan berbagai asumsi tentang *isytirâk* tersebut mengakui kebenaran semua makna yang ditawarkan oleh ulama terdahulu, sebenarnya karena tidak ingin mengkritik pendapat ulama terdahulu. Konsep tentang keterulangan turunnya ayat pada giliran mematikan konsep teks sendiri dengan segala akar semantiknya yang tumbuh dari interaksi dan dialektikanya dengan budaya.[lvii]

Pendekatan kompromi, selain menjadi bukti ketidakakuratan dalam mempertimbangkan bukti kesejarahan, juga menimbulkan kontradiksi pendapat. Sebagai contoh, dalam konteks *makkiyyah-madaniyyah*, al-Suyûthî dan al-Zarkasyî mengakui bahwa Sûrah al-Fâtihah adalah *makkiyyah*. Akan tetapi, dalam konteks *asbâb al-nuzûl*, kedua ulama tersebut mengatakan bahwa Sûrah tersebut turun dua kali dalam peristiwa berbeda, di Makkah dan di Madinah. Kontradiksi pendapat tersebut disebabkan oleh adanya ungkapan "orang-orang yang dimurkai" (*al-maghdhûb 'alayhim*) dan "orang-orang yang sesat" (*al-dhâllîn*), yaitu orang-orang Yahudi dan Kristen. Ungkapan ini dianggap sebagai indikasi bahwa Sûrah tersebut adalah *madaniyyah*.

Analisis kandungan Sûrah bertentangan dengan riwayat-riwayat yang menguatkan bahwa Sûrah tersebut adalah *makkiyyah*. Para ulama belakangan juga tidak bisa bersikap terhadap persoalan ini dan memilih jalan yang aman dengan pendekatan kompromi bahwa Sûrah tersebut diturunkan dua kali.[lviii] Abû Zayd bisa memastikan bahwa Sûrah tersebut adalah *makkiyyah*, karena sebagai bacaan dalam shalat, Sûrah tersebut turun beriringan dengan diwajibkannya shalat pada malam *mi'râj* yang terjadi pada fase akhir *makkiyyah* (sebelum Nabi Muhammad hijrah ke Yatsrib), bahkan menurut catatan *sîrah* diwajibkan sebelum peristiwa itu.[lix]

G. Menggugat Dualisme Keumuman Ungkapan dan Kekhususan Sebab

Sebagaimana para ulama terdahulu, Abû Zayd juga menyadari bahwa fungsi sesungguhnya *asbâb al-nuzûl* bukanlah semata mengetahui kejadian-kejadian sejarah yang melatarbelakangi turunnya ayat-ayat al-Qur'an, melainkan bagaimana pengetahuan tentang hal digunakan sebagai media untuk memahami ayat al-Qur'an. Dari pengetahuan tersebut, juga diketahui hikmah yang mendasari ditetapkannya suatu hukum (*hikmah al-tasyrî'*) atau "alasan" (*'illah*) yang jika dipahami oleh seorang ahli fiqh bisa memberlakukan hukum tersebut dari kasus spesifik dengan latar belakang khusus tertentu ke kasus-kasus lain secara umum melalui mekanisme analogi (*qiyâs*). Akan tetapi, menurut Abû Zayd, mekanisme perpindahan dari kasus spesifik ke umum tersebut, lagi-lagi ia menegaskan hal ini, harus melalui "sirkularitas" (*diwâl*), baik dalam struktur teks ayat sendiri, atau melalui konteks sosial ayat (*asbâb al-nuzûl*). Abû Zayd mencontohkan hal ini dengan ijtihad 'Umar bin al-Khaththâb untuk tidak memberi zakat kepada orang yang baru masuk Islam (*mu'allaf*) atas dasar hikmah yang dipahaminya dari konteks umum ayat, bukan secara langsung dari struktur teks ayat, karena seiring dengan perkembangan Islam yang semakin kuat di Jazirah Arab, sehingga ia tidak lagi melihat "hikmah" di baliknya ketika itu dengan memberi zakat kepada kelompok ini. Begitu juga, 'Umar

tidak menghukum dua orang budak yang mencuri harta majikannya, karena majikannya tidak memberi makan mereka.[60]

Muhammad Baltâjî dalam tesis magisternya, *Manhaj 'Umar bin al-Khaththâb fî al-Tasyrî': Dirâsah Mustau'ibah li Fiqh 'Umar wa Tanzhîmâtih*, di Universitas Cairo banyak mengulas ijtihad 'Umar, termasuk tentang dua hal tersebut.[lxi] Baltâjî juga mengkritik pendapat Abû Zayd tentang *mu`allaf* (disampaikan dalam siaran radio London berbahasa Arab pada Senin, 3 Juli 1995, dan dilansir di majalah *Arabî*, vol. 26, no. 6, 1995). Dalam karyanya yang lain, *al-Madkhal li al-Diârasah al-Qur`âniyyah*, ia kembali mengkritik pendapat Abû Zayd.[lxii] Salah satu kritiknya adalah bahwa 'Umar sebenarnya tidak menggunakan *qiyâs*, sebagaimana dipahami Abû Zayd. Menurut Baltaji, 'Umar tidak meninggalkan pesan al-Qur`an, hanya saja sebagai seorang khalîfah ia berhak menilai apakah syarat-syarat tentang keberadaan *mu`allaf* terpenuhi. Baltâjî memahami bahwa Abû Zayd menganggap bahwa ayat al-Qur`an tentang hal itu tidak berlaku lagi.[lxiii]

Ijtihad 'Umar tersebut di mata Abû Zayd adalah hasil dari pemahaman terhadap "hikmah" di balik teks, bukan mengabaikan teks, bahwa pemberian zakat kepada *mu`allaf* dimaksud untuk memperkuat Islam, sedangkan kondisi ketika 'Umar memimpin Islam telah menjadi kuat. Secara analogis, bisa dikatakan bahwa hikmah tidak memberikan zakat kepada mereka dalam kondisi seperti itu sebanding dengan hikmah diwajibkannya zakat kepada orang kaya dalam keadaan normal.[lxiv]

Hikmah tersebut, menurut Abû Zayd, bisa dipahami dari latar belakang spesifik turunnya ayat (*khushûsh al-sabab*), bukan dari ungkapan umumnya (*'umûm al-lafzh*). Namun, dalam contoh ijtihad 'Umar, hikmah tersebut berhenti tidak sampai kepada "tujuan-tujuan syariat" (*maqâshid al-syarî'ah*) yang diperoleh dari kajian hubungan antara teks dengan realitas. Oleh karena itu, menurutnya, tidak mungkin berpatokan pada kaedah "yang dijadikan patokan adalah keumuman lafal, bukan kekhususan sebab" (*al-'ibrah bi 'umûm al-lafzh, lâ bi khushûs al-sabab*). Mengabaikan konteks spesifik turunnya ayat berimplikasi pada diabaikannya hikmah ditetapkannya suatu hukum secara berangsur-angsur. Sebagai contoh, proses diharamkannya *khamr*

melalui proses berangsur-angsur melalui tiga fase, yaitu secara kronologis melalui Q.s. al-Baqarah: 219, Q.s. al-Nisâ`: 43, Q.s. al-Mâ`idah: 90-91.[lxv]

Proses berangsur-angsur tersebut bisa menggambarkan bagaimana dialektika dengan realitas. Pada setiap fase, ayat yang turun merupakan jawaban terhadap realitas yang terjadi. Bahkan, begitu kuat realitas mempengaruhi terhadap teks, pada fase pertama ayat yang turun hanya mengisyaratkan bahwa dosa mengkonsumsinya lebih besar daripada manfaat yang diperoleh, tanpa menyebut hukum haram. Pada fase kedua, ada larangan mengkonsumsinya menjelang shalat. Larangan secara mutlak baru dinyatakan pada ayat yang terakhir turun. Dalam konteks seperti ini, tidak mungkin berpatokan dengan keumuman ungkapan ayat dengan mengabaikan konteks spesifiknya dan tidak mungkin juga berpatokan dengan ayat yang turun pada fase pertama dan kedua saja, karena proses legislasi tersebut berakhir pada Q.s. al-Mâ'idah: 90-91 dan ayat-ayat turun sebelumnya harus dipahami sesuai dengan konteks yang melatarbelakanginya, bukan ungkapannya.[lxvi]

Abû Zayd mengritik dualisme "keumuman ungkapan" dan "kekhususan sebab", karena, menurutnya, sebagai teks linguistik (*nashsh lughawî*), al-Qur`an terkait dengan realitas yang memunculkan teks tersebut. Realitas tersebut berkaitan dengan pemikiran dan budaya yang secara mandiri memiliki hukum-hukum tertentu. Sirkularitas teks dipahami dari struktur teks yang sebenarnya bermuatan budaya. Dalam sebuah teks, terdapat petunjuk terhadap kejadian-kejadian spesifik. Dalam teks sastra, tergambar, misalnya, kehidupan penulis dan budayanya. Teks istimewa seperti teks kitab suci al-Qur`an, tidak seperti teks sastra, malah memuat gambaran umum yang bisa dipahami oleh para pembaca di kurun-kurun waktu berbeda. Dalam hal universalitas pesan dan partikularitas latar belakang turun ayat, menurut Abû Zayd, keduanya sama-sama tidak bisa diabaikan, karena jika mengabaikan partikularitas dengan hanya mempertimbangkan universalitas akan menciptakan kontradiksi dalam teks. Alasannya adalah betapa pun bahasa berupaya untuk menarik saripati dari kejadian spesifik ke dalam ungkapan

yang universal tetap ada muatan budaya spesifik di dalamnya, sehingga bisa saja terjadi suatu ayat meski ungkapannya umum, tapi yang dimaksud adalah spesifik.[lxvii]

Dalam Q.s. Âl 'Imrân: 173 (*alladzîna qâla lahum al-nâs innâ al-nâs qad jama'û lakum*), misalnya, kata "manusia" (*al-nâs*) tidak secara umum menunjuk kepada "semua manusia" meski ungkapan tampak bersifat umum, melainkan berdasarkan riwayat merujuk kepada Nu'aim bin Sa'îd al-Tsaqafî (kata *al-nâs* pertama) dan Abû Sufyân dan sahabat-sahabatnya (kata *al-nâs* kedua). Menurut Abû Zayd, analisis kebahasaan tidak bisa dengan sendiri bisa menyelesaikan problem makna. Partikel (*alif lâm*) pada kata "*al-nâs*" bukan menunjukkan jenis (*jins, genus*), melainkan menunjukkan pengertian tertentu (*li al-'ahd*). Makna ini diperoleh dari riwayat *sabab al-nuzûl* yang berupa kejadian spesifik. Oleh karena itu, simpul Abû Zayd, memfokuskan analisis pada struktur bahasa dengan mengabaikan konteks kultural akan gagal. Sebaliknya, berpatokan hanya pada konteks kultural tanpa mempertimbangkan struktur teks juga akan mengakibatkan terputusnya realitas dengan teks.[lxviii]

Dengan demikian, Abû menggugat pandangan dualisme "keumuman ungkapan" (*'umûm al-lafzh*) dan "kekhususan sebab" (*khushûsh al-sabab*). Kedua dianggap sama-sama penting. Pandangan ini relatif berbeda dengan pandangan mayoritas ulama yang pada umumnya mengabaikan konteks spesifik demi memperhitungkan pesan umumnya.

[i]Uraian tentang biografi Abû Zayd seluruhnya merujuk kepada Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an*: *Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003), h. 15-36. Di samping itu, dirujuk juga Navid Kermani, "From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Qur'an", h. 169-192, terutama 169-171. Sebagaimana dicatat oleh Kermani, artikel ini didasarkan atas karyanya, *Offenbarung als Kommunikation, Das Konzept wahy in Nasr Hamid Abu Zays 'Mafhum al-nass'* (Frankfurt am Main, 1996). Khusus tentang kasus pengkafiran Abû Zayd yang dikenal sebagai "kasus Abû Zayd" (*qadhiyyat Abû Zayd*), karya yang dirujuk adalah Abû Zayd, "Inquisition Trial in Egypt", dalam *Recht van de Islam*, No. 15 (1998), h. 47-55; idem, *al-Tafkîr fî Zamân al-Takfîr: Dhidd al-Jahl wa al-Zayf wa al-Khurâfah* (Cairo: Maktabat Madbûlî, 1995).

[ii]Lihat karya Khalafallâh, *al-Fann al-Qashashî fî al-Qur'ân al-Karîm: Ma'a Syarh wa Ta'lîq Khalîl 'Abd al-Karîm* (London, Beirut, Cairo: Sînâ li al-Nasyr dan al-Intisyâr al-'Arabî, 1999).

[iii]Lihat Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*: *Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Maroko, al-Dâr al-Baydhâ`, al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2005), h. 57.

[iv]Nashr Hâmid Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*: *Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Maroko, al-Dâr al-Baydhâ`, al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2005), h. 97.

[v]Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an*: *Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003), h. 71. Pandangannya tentang historisitas al-Qur'an ini kemudian dikoreksinya dalam beberapa tulisan berbahasa Inggris. Ia mengatakan, "historisitas al-Qur'an sebagai teks tidak, dan seharusnya tidak, berarti bahwa ia adalah sebuah teks manusiawi". Ichwan, *Meretas*, h. 73.

[vi]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 97.

[vii]Menurut penelitian Bassâm al-Jamal, ayat-ayat *sababî* tidak lebih dari 14 % dari total keseluruhan ayat al-Qur'an. Jalâl al-Dîn al-Suyûthî dalam *Lubâb al-Nuqûl*, misalnya, mencantumkan hanya 13,74 % (857 ayat) dari total seluruh ayat al-Qur'an (6236 ayat). Meskipun begitu, para pakar kontemporer sebagian berpendapat bahwa anggapan ulama klasik tersebut tidak berdasar. Dalam kajian kontemporer, muncul pendapat bahwa semua ayat al-Qur'an memiliki *asbâb al-nuzûl*. Di antara pakar kontemporer yang berpendapat demikian adalah Hasan Hanafî, Wahbah al-Zuhailî, dan al-Shâdiq Bal'îd. Lihat Bassâm al-Jamal, *Asbâb al-Nuzûl* (Maroko, al-Dâr al-Baydhâ': al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2005), h. 121-122. Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî juga termasuk ulama yang berpendapat demikian. Lihat karyanya, *Ushûl al-Syarî'ah* (Cairo: Maktabah Madbûlî dan Beirut: Dâr Iqra', 1983), h. 70, Memang, para ulama klasik belum menggali riwayat-riwayat *asbâb al-nuzûl* secara maksimal dari sejumlah kitab-kitab hadits. Lihat, misalnya, Khâlid bin Sulaymân al-Muzaynî, *al-Muharrar fî Asbâb Nuzûl al-Qur'ân* (*Min Khilâl al-Kutub al-Tis'ah*): *Dirâsat al-Asbâb Riwâyatan wa Dirâyatan* (Makkah: Dâr Ibn al-Jauzî, 1427 H), 2 volume.

[viii]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 97.

[ix]Lihat 'Imrân Samîh Nazâl, *al-Wahdah al-Târîkhiyyah li al-Suwar al-Qur`âniyyah* (Aman: Dâr al-Qurrâ` dan Damakus: Dâr Qutaybah, 2006), h. 75-96; Musthafâ Muslim, *Mabâhits fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1997), h. 41; Taufik Adnan Amal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*: *Sebuah Kerangka Konseptual* (Bandung: Mizan, 1994), h. 59.

[x]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 98.

[xi]Sebagaimana dikutip dalam Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 98.

[xii]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 98-99.

[xiii]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 101-102.

[xiv]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 111.

[xv]Farîd 'Iwadh Haydar, '*Ilm al-Dilâlah*: *Dirâsah Nazhariyyah wa Tathbîqiyyah* (Cairo: Maktabah al-Âdâb, 2005), h. 162.

[xvi]Nur Ichwan, *Meretas*, h. 74.

[xvii]Nur Ichwan, *Meretas*, h. 74.

[xviii]Lima level konteks dimaksud adalah: (1) konteks sosio-kultural yang terdiri dari aturan sosial dan kultural, dengan semua konvensi, adat kebiasaan, dan tradisinya yang dituangkan dalam bahasa teks, (2) konteks eksternal (konteks percakapan, *siyâq al-takhâthub*) yang dituangkan dalam struktur bahasa (*bun-yah lughawiyyah*) teks, (3) konteks internal yang berkaitan dengan "ketidakintegralan" stuktur teks (karena perbedaan antara urutan *mushhaf* dengan urutan turun ayat) dan keragaman level wacana, (4) konteks linguistik yang berkaitan dengan elemen-elemen kebahasaan dalam suatu teks, melainkan juga "yang tak terkatakan" (*al-maskût 'anhu*) dengan melampaui kata-kata dan masuk ke dalam struktur kultural teks, dan (5) konteks pembacaan yang merupakan upaya dekonstruksi kode (*fakk al-syifrah*), baik secara internal dengan mengasumsikan bahwa ada "pembaca potensial imajinatif" (*al-qâri` al-dhimnî al-mutakhayyal*), yaitu Tuhan sebagai pengirim pesan, maupun secara eksternal (penafsir). Lihat Nur Ichwan, *Meretas*, h. 90-93.

[xix]Nur Ichwan, *Meretas*, h. 91. Menurut Abû Zayd, mengikuti teori komunikasi Roman Jakobson, proses pewahyuan melibatkan pembicara atau pengirim pesan (Tuhan), penerima pesan (Nabi Muhammad), sebuah kode komunikasi (bahasa), dan sebuah canel/ perantara (Jibrîl). Nur Ichwan, *Meretas*, h. 69-70.

[xx]Al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), h. 6.

[xxi]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 110.

[xxii]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 111. Ungkapan yang dikutip Abû Zayd di atas yang dikatakannya sebagai pernyataan ulama terdahulu bisa kita temukan dalam Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz I, h. 32. Pernyataan ini disebut di sini sebagai pernyataan ulama selain al-Wâhidî, karena dia-lah selama ini yang dikenal dengan ungkapannya bahwa *asbâb al-nuzûl* identik dengan riwayat. Padahal persoalan riwayat menjadi rumit, sebagaimana dilihat oleh ulama lain, karena perbedaan tafsiran Sahabat Nabi terhadap suatu kejadian dan ungkapan mereka tidak selalu jelas.

[xxiii]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 111.

[xxiv]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 111.

[xxv]Rahman menunjukkan bahwa hadîts banyak yang diragukan keshahihannya karena ideologi yang menyusup, seperti hadîts yang dimunculkan oleh sekte tertentu dalam kurun waktu belakangan sesudah fase Nabi untuk mengecam sekte lain, yang disebutnya sebagai fenomena hadîts-pro-hadîts (hadîts yang digunakan untuk mendukung hadîts) dan hadîts-anti-hadîts (hadîts yang digunakan menyerang hadîts lain). Lihat Rahman, *Islamic Methodology in History* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), h. 36. Dengan kritik kesejarahannya yang kuat seperti itu, banyak hadîts yang dianggap sebagai tidak shahîh. Ini menyebabkan pembuktian melalui analisis *sanad* dianggap tidak memadai lagi. Di kalangan sebagian orientalis, bahkan, sanad dianggap bisa dipalsukan, sehingga mereka kemudian mencurahkan kritik terhadap isi (*matn*) dari perspektif kesejarahan, sosial, maupun politik. Lihat Fatma Kizil, "The Views of Orientalists on the Hadith Literature: A Cronological Analysis (1848-1950)", dalam www. academia. edu/ 1222341/ the_views_of orientalists on_the_hadith_literature (23 Agustus 2013).

[xxvi]Abû Zayd, *Naqd al-Khithâb al-Dînî* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2007), h. 234-235.

[xxvii]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 97-98.

[xxviii]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 159.

[xxiv]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 160. Para ulama sepakat bahwa susunan ayat al-Qur'an adalah berdasarkan petunjuk (*tawqîfî*) dari Nabi Muhammad. Sedangkan, tentang susunan surah, terdapat tiga pendekatan yang berkembang di kalangan para ulama. Pertama, pendapat mayoritas ulama bahwa susunan surah berdasarkan ijtihad para sahabat beliau, dibuktikan antara lain dengan variasi *mushhaf* di kalangan sahabat. Kedua, pendapat bahwa susunan surah adalah *tawqîfî*, karena mereka sepakat terhadap *mushhaf* 'Utsmân. Ketiga, pendapat bahwa sebagian surah disusun berdasarkan petunjuk Nabi Muhammad, sedangkan sebagiannya disusun berdasarkan ijtihad sahabat beliau. Lihat lebih lanjut 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz I, h. 346-358. Badr al-Dîn al-Zarkasyî berpendapat bahwa susunan surah adalah *tawqîfî*, antara lain, terlihat dari korelasi akhir suatu surah dengan awal surah sesudahnya. Lihat Badr al-Dîn al-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân, tahqîq* Mushthafâ 'Abd al-Qâdir 'Athâ' (Beirut: Dâr al-Fikr, 2001 M/ 1421 H), juz I, h. 329.

[xxx]Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Ittijâh al-'Aqlî*, h. 155-156; *al-Nash*, h. 161-163.

[xxxi]Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî menyatakan bahwa keliru memahami dari ayat tersebut bahwa jika Allah swt ingin menghancurkan suatu negeri, Ia menyuruh penduduknya berbuat kefasikan. Pemahaman yang benar adalah bahwa akibat kefasikan yang dilakukan oleh penduduknya, Allah swt menghancurkannya. Oleh karena itu, memang keliru memahami bahwa Ia memerintahkan melakukan kefasikan. Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî, *Tafsîr al-Sya'râwî* (*Khawâthir Fadhîlah al-Syaikh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî Hawla al-Qur'ân al-Karîm*) (Cairo: Akhbâr al-Yaum, t.th.), jilid 14, h. 7428-7429.

[xxxii]Muhammad al-Thâhir ibn 'Âsyûr, seorang penafsir modern asal Tunis, juga menegaskan hal yang sama. Menurutnya, pemahaman yang benar adalah Allah swt memerintah penduduknya yang hidup mewah untuk melakukan apa yang Ia sampaikan melalui rasul-Nya, kemudian mereka berbuat kefasikan, sehingga mereka akan dihancurkan. Menurut Ibn 'Âsyûr, maksud sesungguhnya ayat tersebut bisa diformulasi kurang lebih seperti ini: "Kami tidak akan menyiksa sampai Kami utus seorang rasul dan Kami perintahkan orang-orang yang hidup mewah di suatu negeri untuk melakukan apa yang Kami perintahkan melalui lisan rasul, tapi kemudian mereka berbuat kefasikan dengan meninggalkan perintah Kami, sehingga pantaslah ketentuan ancaman berlaku kepada mereka, maka Kami hancurkan mereka jika kami ingin menghancurkannya". Muhammad al-Thâhir ibn 'Âsyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* (Tunis: Dâr Suhnûn, 1997), Jilid 6, Juz 15, h. 54.

[xxxiii]Lihat juga terjemah dan penafsiran ayat ini dalam M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 48-51.

[xxxiv]Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Ittijâh al-'Aqlî*, h. 155-156, *an-Nash*, h. 161-163.

[xxxv]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 109. Penulis mencoba memahami apa yang sesungguhnya dimaksudkan oleh Abû Zayd adalah sama seperti yang dikemukakan oleh M. Quraish Shihab, yaitu bahwa ayat menjelaskan hukum kemasyarakatan, yaitu hukum yang berkaitan dengan bangun-runtuhnya masyarakat manusia atas dasar perbuatan yang mereka lakukan. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2009), vol. 7, h. 51; *Wawasan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2006), h. 321-324.

[xxxvi]Hurup-hurup *muqaththa'ah* adalah hurup-hurup di awal surah-surah tertentu dalam al-Qur'an yang hanya dieja berdasarkan nama hurup-hurupnya, seperti *alif-lâm-mîm*.

[xxxvii]Abû Zayd, *al-Ittijâh al-'Aqlî fî al-Tafsîr*: *Dirâsah fî Qadhiyyah al-Majâz fî al-Qur`ân 'ind al-Mu'tazilah* (al-Dâr al-Baidhâ`/ Suriah dan Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1996), h. 142.

[xxxviii]Abû Zayd, *al-Ittijâh,* h. 142.

[xxxix]Lihat al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, h. 50.

[xl]Abû Zayd, *al-Ittijâh,* h. 143.

[xli]Abû Zayd, *al-Ittijâh,* h. 143.

[xlii]Lihat Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), Juz 1, h. 247-248. Bandingkan dengan Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân* (Gibraltar: Dâr al-Andalus, 1980), h. 67, fn. 8.

[xliii]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 112.

[xliv]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 112.

[xlv]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 82-83.

[xlvi]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 83.

[xlvii]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 83.

[xlviii]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 85.

[xlix]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 84-85.

[l]Abû Zayd terkadang menggunakan istilah *tartîb al-nuzûl*, dan terkadang menggunakan istilah *tartîb al-tanzîl*.

[li]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 85.

[lii]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 86.

[liii]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 86.

[liv]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 83-84.

[lv]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 86.

[lvii]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 87.

[lviii]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 87-88.

[lix]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 87.

[lx]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 102-104.

[lxi]Lihat Muhammad Baltaji, *Manhaj 'Umar bin al-Khaththâb fî al-Tasyrî': Dirâsah Mustau'ibah li Fiqh 'Umar wa Tanzhîmâtih,* terj. Masturi Ilham dengan judul *Metodologi Ijtihad Umar bin al-Khaththâb* (Jakarta: Khalifa, 2003), h.177-207; 260-273.

[lxii]Baltaji, *Manhaj,* h. 193-207.

[lxiii]Baltaji, *Manhaj,* h. 203-204.

[lxiv]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 104.

[lxv]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 104.

[lxvi]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 105.

[lxvii]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 106-107.

[lxviii]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 108.

BAB IV
KESINAMBUNGAN DAN PERUBAHAN PADA PEMIKIRAN SYAHRÛR DAN ABÛ ZAYD SEPUTAR ASBÂB AN-NUZÛL

A. Kesinambungan dan Perubahan pada Pemikiran Syahrûr

Mandeknya pemikiran Islam sejak berabad-abad yang silam telah mendorong generasi baru pemikir muslim kontemporer untuk melakukan akumulasi (*al-dhammu*), artikulasi (*al-nuthqu*), apresiasi (*al-bayân*), dan kritik (*al-naqd*) terhadap tradisi (*turâts*) keislaman yang ada dan dianggap mapan. Semangat untuk melakukan pembaruan kembali (*rethinking*) pemikiran Islam ini semakin menguat pasca kekalahan Arab oleh Israel tahun 1967, yang kemudian dianggap menjadi titik yang menentukan dalam sejarah politik dan pemikiran Arab modern.

Muhammad Syahrûr adalah satu dari sekian banyak intelektual Arab kontemporer, yang turut mewarnai dialektika pemikiran Arab kontemporer. Melalui karya-karyanya yang cukup fenomenal, Syahrûr berupaya menggugat monopoli pembacaan teks suci dan berupaya meruntuhkan metode yang ditawarkan ulama klasik. Gugatan tersebut tidak serta-merta diarahkan pada ulama klasik yang karyanya menempati posisi yang berharga di masanya, melainkan kepada generasi selanjutnya yang memposisikan *turâts* pada wilayah yang tak dapat didebat (*ghairu qâbil lin-niqâsy*). Konsekuensinya, mereka sulit melepaskan diri dari jeratan masa lalunya dan mereka menduga

bahwa produk pemikiran pendahulunya melampaui ruang dan waktu (*shalih li kulli zamân wa makân*).

Dalam diskusi panas sekitar pemikiran Arab kontemporer, cukup sulit untuk meletakkan posisi Syahrûr pada tiga jenis tipologi kecenderungan pemikiran Arab kontemporer yang telah dikemukakan pada bab sebelumnya; transformatik, reformistik, dan ideal totalistik. Kesulitan ini, karena pemikiran Syahrûr memiliki nuansa kekhasan tersendiri.

Secara selintasan, Syahrûr nampaknya bisa dikategorikan pada posisi tipologi yang pertama, yaitu kelompok yang cenderung menolak *turâts*. Hal ini bisa dilihat dari pernyataan Syahrûr, bahwa dengan pengecualian *al-Tanzîl* (al-Qur'ân), maka semua teks dan literatur agama adalah tidak lain daripada sebuah warisan, yang mewakili pemahaman manusia mengenai wahyu Tuhan di dalam kondisi waktu dan tempat dari lahirnya pemahaman manusia tersebut. Kondisi waktu dan tempat ini juga bergantung kepada posisi dan cara dari pengetahuan ilmiah. Dan warisan tradisional menurut Syahrûr tidak bisa dipercaya untuk bisa memberikan sebuah pemahaman yang tepat mengenai pesan ketuhanan, setidak-tidaknya untuk sekarang ini. Oleh karenanya, umat Islam saat ini tidak perlu meminjam kacamata yang lain untuk melihat realitas sendiri atau untuk memecahkan permasalahan mereka sekarang. Tapi ini tidak berarti bahwa kaum Muslimin harus merasa 'malu' karena sejarah dan identitas mereka sendiri. Apa yang menjadi warisan para pendahulu adalah akar, sejarah dan identitas umat Islam.

Syahrûr memandang bahwa pada dasarnya al-Qur'ân (*al-Tanzîl*) dan alam semesta ini memiliki posisi yang sejajar. Menurutnya, jika Tuhan menciptakan alam semesta, maka kita harus melihatnya pula dalam kitab suci. Artinya, kitab suci ini adalah "kitab tertulis" yang diciptakan oleh Tuhan, dan alam semesta adalah "kitab terbuka" yang diciptakan oleh Tuhan juga. Jadi pesannya pun pasti sama. Lebih lanjut, apabila kedua kitab itu dari Tuhan, maka Tuhan bisa dilihat pada keduanya. Lebih lanjut, menurut Syahrûr, manusia tidak bisa mengabaikan elektronik dalam kehidupan, meskipun tidak didapati konsep

elektron dalam Qur'an, dan ini harus dijadikan sebagai bahan pertimbangani

Meski demikian, apresiasi dia untuk melihat *al-Tanzîl* dalam perspektif pengetahuan ilmiah modern, menyiratkan bahwa Syahrûr pun cocok pada tipologi reformistik. Sedangkan semangat dia untuk kembali pada *al-Tanzîl* sebagai sumber inspirasi terkuat dalam aktivitas keagamaan dan bermasyarakat, nampaknya bisa menempatkan dia pada kelompok ideal-totalistik. Pemikiran ideal totalistik ini bisa dilihat dari pandangan yang dikemukakan Syahrûr dalam melihat *al-Tanzîl* yang menurutnya, ditujukan untuk seluruh umat manusia, dan bukan hanya untuk bangsa Arab, dan memiliki kemampuan untuk cocok dengan kebudayaan manusia yang manapun, pada tingkatan apapun. *Al-Tanzîl* bagi Syahrûr adalah teks ketuhanan yang telah diberikan kepada Muhammad, dan semua Muslim menurutnya berkewajiban untuk memahami warisan ini dan melaksanakan perintahnya, seolah-olah Muhammad baru meninggal kemarin.[ii]

Syahrûr sendiri memetakan kecenderungan pandangan para pemikir Arab kontemporer dalam melihat *turâts* pada dua kelompok utama, yaitu skripturalis-literalis dan sekularisme-modernisme. *Pertama*, kelompok skripturalis-literalis, yang menurut Syahrûr, sangat ketat dan kaku berpegang pada warisan masa lalunya. Khazanah yang telah mereka warisi dari para pendahulunya dianggap memiliki tingkat kebenaran yang 'absolut'. Oleh karenanya, menghadirkan masa lalu untuk menyelesaikan problem saat ini, merupakan sesuatu yang niscaya dan hal yang sangat didambakan.[iii]

Kedua, kelompok yang menyerukan sekularisme dan modernitas, dan secara apriori menolak warisan Islam. Pemimpin kelompok ini adalah kaum Marxis, Komunis, dan beberapa kelompok pengagum Nasionalisme Arab. Dalam kenyataannya, kelompok ini gagal memenuhi janjinya untuk menyediakan modernitas bagi masyarakatnya, mengingat ungkap Syahrûr, persoalan Arab saat ini bukanlah sekularisme atau modernitas, melainkan demokrasi. Dengan demokrasi diandaikan tercipta

ruang publik (*public sphere*) yang bebas bagi munculnya bursa gagasan dan dengan demikian menghargai pluralitas.[iv]

Syahrûr, dalam upayanya menengahi dua kecenderungan di atas, menawarkan satu model lagi, sebagai kelompok ketiga, yaitu apa yang disebut sebagai upaya untuk kembali kepada *al-Tanzîl*, yaitu teks asli dari wahyu Tuhan yang disampaikan kepada Nabi. Kembali kepada *al-Tanzîl* menurut Syahrûr adalah upaya membaca kitab suci dengan perangkat epistemologi yang diturunkan dari teks suci.

Berkenaan dengan kecenderungan pemikiran Arab kontemporer sekitar tradisi dan modernitas, Syahrûr juga mempunyai pandangan tersendiri tentang dua hal ini. Kaitannya dengan *turâts*, Syahrûr lebih memaknainya sebagai produk kesungguhan manusia terdahulu dalam realitas sejarahnya yang ditinggalkan untuk manusia kemudian (*khalaf*). Sedangkan *al-mu'âshirah* merupakan interaksi manusia dengan produk pemikiran kontemporer yang juga dihasilkan manusia.[v] Dalam hal ini, umat Islam harus mampu mengadopsi perkembangan-perkembangan pengetahuan kontemporer, sehingga mereka tidak lagi terjebak dalam pengulangan-pengulangan kembali pengetahuan masa lalu.[vi]

Syahrûr mengatakan bahwa interpretasi generasi awal Islam tidak mengikat generasi sekarang, karena memang interpretasi itu adalah produk manusia yang terikat ruang dan waktu. Adanya sakralisasi dalam tradisi pemikiran masa lalu sangatlah tidak relevan, dan ini merupakan satu kesalahan dalam memahami hakikat *turâts*, di samping adanya keengganan untuk berinteraksi dengan pemikiran kontemporer.

Berkenaan dengan *turâts*, menarik untuk dikemukakan, apakah fenomena al- Kitâb termasuk *turâts* atau bukan? Syahrûr melihat ini sebagai persoalan yang cukup dilematis. Seandainya dianggap sebagai *turâts*, maka berarti al-Kitâb merupakan karya Muhammad dan hanya bersifat partikular yang terikat dengan konteks Arab pada masa abad ketujuh serta beberapa abad sesudahnya. Dengan demikian, bisa dipastikan tidak relevan lagi dengan situasi dan kondisi manusia modern pada abad ke-20.

Padahal sebagaimana dinyatakan dan diyakini oleh kaum Muslimin, bahwa al-Kitâb adalah wahyu dari Allah yang bersifat universal dan akan senantiasa tetap relavan pada setiap perputaran waktu dan perubahan tempat (*shâlihun li kulli zamânin wa makânin*).[vii]

Al-Kitâb dengan demikian, menurut Syahrûr bukan termasuk pada kategori *turâts*, dalam arti bahwa ia bukanlah hasil cipta rasa atau kejeniusan seorang manusia melainkan diwahyukan dari Allah. Oleh karenanya, ada beberapa karakteristik yang senantiasa melekat padanya, yaitu: (1). Terdapat dimensi kemutlakan di dalamnya, yakni dalam konteks isi, karena ia diturunkan oleh Zat yang Maha Mutlak; (2). Allah tidak punya kepentingan untuk mengetahui atau memberi petunjuk diri-Nya, sehingga al-Kitâb lebih pada sebagai petunjuk bagi manusia yang mengandung relativisme pemahaman manusia; dan (3). Al-Kitâb harus disampaikan melalui bahasa manusia, sebab pemikiran manusia terikat dengan bahasa, walaupun pada fase berikutnya ternyata mengandung karakter kemutlakan ilahi dalam konteks isi dan sekaligus relativitas manusia dalam pemahaman isinya.

Berdasarkan teori ini, Syahrûr memahami bahwa al-Kitâb memiliki dimensi kemutlakan transenden dan sekaligus dimensi kenisbian profan. Dimensi kemutlakan transenden menjadikan al- Kitâb bersifat *shâlihun li kulli zamânin wa makânin* dan tidak berubah. Ia bersifat universal dan senantiasa dipelihara oleh Allah sebagaimana disebut pada Q.S. 15: 9 dan 21: 107. Sedangkan dialektika pemaknaan dan penafsiran manusia setiap kurun dan tempat tertentu terhadap al-Kitab merupakan dimensi nisbi profannya.

Paparan di atas, yang berkaitan dengan posisi pemikiran Syahrûr dalam melihat relasi *turâts* dan *hadâtsah* serta status kitab sangat mempengaruhi terhadap pemikiran Syahrûr dalam persoalan asbâb an-nuzûl.

Syahrûr sebagaimana disebutkan di atas memandang al-Kitâb (*tanzîl al hakîm*) sebagai korpus tertutup yang senantiasa relevan pada setiap dimensi ruang dan waktu. Baginya al-Kitab pada dirinya berdimensi ilahiah yang tidak bisa diintervensi oleh

manusia. Implikasinya, keberadaan asbâb an-Nuzûl yang diindikasikan sebagai faktor penyebab turunnya sebuah wahyu menjadi tidak relevan, karena dapat dianggap melakukan intervensi terhadap nilai keilahian dari al-Kitâb.

Posisi asbâb an-nuzûl tidak dipandang sebagai faktor penyebab turunya wahyu, tetapi lebih ditempatkan sebagai alat bantu untuk melihat bagaimana interpretasi sebuah teks pada masa lampau, dan tidak berlaku untuk masa kini.

Pemikiran Syahrûr apabila dikomparasikan dengan kecenderungan pemikir muslim kontemporer lainnya memang unik, sebagaimana tipologi yang dikemukakan di atas. Ia tidak berada pada posisi kelompok islamisis, tetapi bukan juga kelompok sekularis, ia menyatakan posisinya dengan istilah return to the text. Kembali kepada nash, tetapi dengan pembacaan kontemporer.

Akar pemikiran asbâb an-nuzûl yang dikemukakan Syahrûr memang dapat dicarikan kesesuaiannya dengan kelompok islamisis yang menempatkan al-Kitâb (baca: al-Qur'an) sebagai sesuatu yang berdimensi ilahiah. Pandangan inilah yang dikritik oleh sebagian pemikir muslim liberal seperti halnya Abu Zayd sebagai pandangan yang melepaskan teks dari konteks. Abu Zayd menyatakan teks juga berdimensi insaniyyah dengan pernyataannya yang populer sebagai muntaj tsaqafi, produk budaya. Pengabaian dimensi konteks dalam memahami teks akan menyebabkan kekakuan dalam beragama, yang dikarenakan perkembangan kebudayaan manusia baik karena perubahan dimensi ruang maupun waktu.

Alih-alih terkesan jumud dengan akar pemikiran yang menempatkan al-Kitâb pada kawasan yang sakral lepas dari konteks, Syahrûr malah melahirkan pemikiran yang sangat luwes dalam hal pemahaman keagamaan, bahkan dipandang tidak kalah liberal dibandingkan pemikiran muslim kontemporer lainnya. Teori hudud yang dia lontarkan dapat menjadi bukti fleksibilitas teks-teks hukum ketika dibaca dengan pendekatan yang dilakukan Syahrûr.

Secara sederhana dapat disimpulkan bahwa pandangan Syahrûr terkait dengan wahyu dan al-status sakralitas al-Kitab merupakan kesinambungan terhadap pendapat dari para ulama terdahulu, hanya kemudian dia banyak melakukan perubahan terhadap cara baca terhadap teks. Pandangannya tentang asbâb an-nuzûl juga banyak dalam konteks perubahan, dalam artian dia lebih menempatkannya sebagai model pembacaan pada masa lampau terhadap al-kitâb, dan pada masa kini pembacaan menggunakan pendekatan yang berbeda, dan tawaran Syahrûr yaitu dengan pendekatan linguistik yang berbasis kepada realitas manusia.

Pendekatan lingusitik ini dapat ditelusuri dari perhatian Syahrûr yang cukup mendalam terhadap bahasa Arab (*al-lisân al-'arabi*) dengan berlandaskan kepada metode linguistik Abu Ali al-Farisi yang tercermin dalam pandangan dua tokohnya, yaitu Ibn Jinni dan Abd al-Qâhir al-Jurjânî, di samping menyandarkan kepada syair-syair jahili. Selain itu, ia juga mengapresiasi temuan-temuan baru dalam wacana linguistik kontemporer yang pada prinsipnya menolak adanya sinonimitas dalam bahasa, tetapi tidak sebaliknya. Artinya, dalam perkembangannya, satu kata bisa saja hilang atau bahkan membawa makna baru. Syahrûr melihat kecenderungan ini tampak dengan jelas dalam bahasa Arab. Selanjutnya, Syahrûr menganggap *mu'jam Maqâyis al-Lughâh* karya al-Farisi sebagai pilihan paling tepat untuk dijadikan rujukan, karena al-Farisi menolak adanya kata-kata sinonim di dalam bahasa.[viii]

B. Kesinambungan dan Perubahan pada Pemikiran Abû Zayd

Pada bagian ini, pemikiran kontemporer Abû Zayd tentang *asbâb al-nuzûl* akan dilihat dari dua hal. Pertama, kesinambungan (*continuity*) dari pemikiran terdahulu tentang sejauh mana ia masih bertolak dari khazanah intelektual lama (*turâts*) para ulama, terutama ulama *'ulûm al-Qur`ân,* Kedua, perubahan (*change*) yang dilakukan dengan mengemukakan pemikiran baru untuk memperbarui pemikiran tentang *'ulûm al-Qur`ân*, khususnya tentang *asbâb al-nuzûl*, dalam konteks modernitas

(*hadâtsah*). Dari sini, orisinalitas bisa dinilai. Kedua aspek ini tentu berjalin berkelindan dengan berbagai faktor yang melatarbelakangi pemikirannya, baik dari latar belakang pendidikan hingga konteks sosial yang mengelilingi.

1. Kesinambungan Pemikiran

Latar belakang *khalq al-Qur'ân* Mu'tazilah tampak dalam formulasi Abû Zayd bahwa teks al-Qur'ân dibentuk oleh budaya yang tercermin dari *asbâb al-nuzûl*. Abû Zayd menulis tesis berjudul *al-Ittijâh al-'Aqlî fî al-Tafsîr*: *Dirâsah fî Qadhiyyat al-Majâz fî al-Qur'ân 'ind al-Mu'tazilah*[ix] (Kecenderungan Rasional dalam Tafsir: Kajian terhadap Problematika Majâz menurut Mu'tazilah). Meskipun tema yang diangkat adalah majâz, pergumulan Abû Zayd dengan pemikiran Mu'tazilah sangat membekas, terutama melalui konsep Mu'tazilah tentang keterciptaan al-Qur'an (*khalq al-Qur'ân*) yang menjadi basis pandangannya tentang historisitas al-Qur'an.[x]

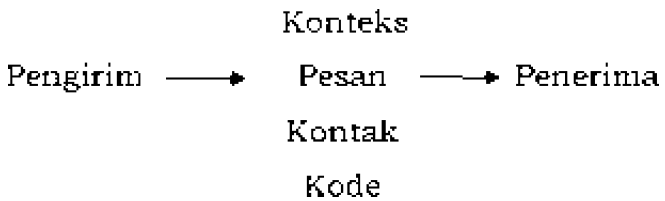
Dalam sebuah wawancara, ia mengakui keterpengaruhannya dengan konsep ini, setidaknya hingga ia menulis *Mafhûm al-Nashsh*. Dengan mengemas konsep tersebut dengan teori sastra, ia menjadi wakil neo-Mu'tazilah (Mu'tazilah baru) dalam konteks modernisasi tekstualitas al-Qur'an. Ia mengatakan, "Saya sangat mengagumi Mu'tazilah. Beberapa diskusi yang mereka kemukakan dapat menjadi sangat membantu apabila direkontruksi dalam konteks modern. Misalnya, isu *khalq al-Qur'ân* (keterciptaan al-Qur'an)". Untuk kepentingan modern, Abû Zayd mengusul ide "keterciptaan" dan "ketidakterciptaan" al-Qur'an. Dualitas konsep ini dirangkul, untuk mengatasi kekurangan masing-masing. Keterciptaan sesuatu mengandung pengertian bahwa ia tidak menjadi bagian dari dunia metafisik. Jika al-Qur'an dianggap diciptakan, ia berada dalam pengaturan manusia, atau terhumanisasikan. Dalam konteks seperti ini, Abû Zayd menyebutkan al-Qur'an sebagai teks historis. Aspek historisitas dipahami dari struktur teks, bahasa, sejarah, dan sebagainya. Namun, konsep keterciptaan menurut Mu'tazilah tidak memadai dijadikan sebagai satu-satunya perspektif. Konsep tersebut, misalnya melalui doktrin mereka tentang *khalq*

al-af'âl banyak difalsifikasi (*tazyîf*), karena konsep itu lebih hanya pada pertanyaan apakah perbuatan manusia diciptakan oleh Tuhan atau oleh manusia sendiri. Konsep Mu'tazilah itu, misalnya, tidak bisa kita perluas ke isu kebebasan, karena ruang-lingkupnya lebih luas, padahal kebebasan mengandaikan tidak hanya kebebasan manusia, melainkan kebebasan dalam konteks masyarakat, ekonomi, maupun politik. Menurut Abû Zayd, seperti halnya ketika menafsirkan al-Qur'an, ada signifikansi (*maghzâ*) di samping makna (*ma'nâ*). Signifikansi adalah pemaknaan hasil interaksi pembaca dengan yang dibaca untuk melihat "yang tak terkatakan" (*al-maskût 'anhu*), yaitu makna terdalam. Jika signifikansi itu diberlakukan pada konsep Mu'tazilah, itu artinya konsep Mu'tazilah tidak lagi menjadi tawaran satu-satunya, karena "revivalisme" sebagai menghidupkan kembali masa lalu, termasuk rasionalisme Mu'tazilah, tidak sesuai dalam konteks modern. Oleh karena itu, pemikiran Abû Zayd bahwa *asbâb al-nuzûl* adalah "pemanusiaan" al-Qur'an memiliki akar dari pandangan Mu'tazilah, meski pandangan Mu'tazilah tersebut telah mengalami penyesuaian. Sebagai Abû Zayd sendiri tidak suka disebut sebagai "Mu'tazilî" maupun "modernis" dalam kategorisasi ketat, kecuali jika sebutan tersebut dipahami sebagai konsep yang disesuaikan dengan konteks zaman, di mana kandungannya tidak menjadi tawaran rigid.[xi]

Mengapa tradisi pemikiran klasik diterima secara tidak rigid adalah karena Abû Zayd lebih menempuh "sintesis" beberapa pemikiran. Contoh lain yang bisa memperjelaskan posisi Abû Zayd terhadap tradisi adalah pandangannya bahwa stilistika 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî bisa dilihat dengan bantuan linguistik modern. Itu tidak berarti bahwa stilistika al-Jurjânî bersifat progresif melampaui masanya, melainkan melihat masa lalu dalam sinaran baru, dan juga melihat masa lalu dalam konteks-nya.[xii] "Sintesis" ini mirip dengan "pembacaan kontemporer terhadap *turâts*" (*qirâ`ah mu'âshirah li al-turâts*) yang diusulkan oleh Muhammad 'Âbid al-Jâbirî.[xiii]

2. Perubahan

Pertama, hakikat *asbâb al-nuzûl* adalah hasil dialektika teks dengan realitas. Pandangan ini didasari atas setidaknya dua dasar, yaitu: (1) bahwa al-Qur'an adalah "produk budaya", "teks historis", "teks manusiawi", dan "teks linguistik"; (2) pandangan dialektika wahyu dengan realitas itu juga didasari oleh teori pewahyuan yang diambil dari teori komunikasi Roman Jakobson dalam tulisan, "Linguistics and Poetics," yang menyatakan bahwa teks linguistik adalah sarana yang merepresentasikan realitas, yang tugas menghubungkan antara pembicara (*mutakallim*) dan audiens (*mukhâthab*), atau antara pengirim pesan (*mursil*) dan penerima (*mustaqbil*). Teks seperti layaknya pesan tidak terlepas dari struktur teks, dan karenanya juga tidak terlepas dari budaya dan realitas.[xiv] Teori komunikasi Jakobson adalah sebagai berikut:[xv]



Dalam konteks pewahyuan al-Qur'an, maka ayat al-Qur'an adalah pesan yang ingin disampaikan, Allah swt sebagai pengirim, Jibril sebagai perantara yang menyampaikan pesan, Nabi Muhammad sebagai penerima pertama, dan manusia umumnya sebagai tujuan akhir penyampaian wahyu.

Di samping teori komunikasi Jakobson, Abû Zayd juga mengembangkan pemikiran tentang dialektika wahyu dengan realitas dari tulisan Toshihiko Izutsu, "Revelation as A Linguistic Concept in Islam," sebuah artikel di Jurnal *Studies in Medieval Thought*, Vol. V (The Japanese Society of Medieval Philosophy, 1962). Sama dengan tulisan Jakobson, tulisan Izutsu juga menjadi kerangka teori untuk melihat kaitan teks dengan budaya dan realitas.[xvi]

Teori linguistik, antara lain, tampak digunakan oleh Abû Zayd dalam melihat *asbâb al-nuzûl*, ketika ia mengatakan bahwa

teks yang turun melalui asbâb al-nuzûl merepresentasikan "dialog" (*hiwâr*) dan "dialektika" (*jadal*) dengan realitas, sama halnya dalam teori sastra, bahwa teks berdialektika dengan realitas, melalui konsep seperti *tasyabîh*. Dengan istilah "dialog" dan "dialektika", di satu sisi, teks bisa mendukung atau menolak realitas.[xvii] Di sisi lain, teks di samping "membentuk" (*tasykîl*) realitas seperti itu, juga terbentuk (*al-tasyakkul*) dari realitas.[xviii] Diskusi pada bab 1 dalam karyanya, *Mafhûm al-Nashsh*, dimaksudkan untuk menjelaskan kedua proses ini melalui bahasan tentang *al-makkî wa al-madanî*,[xix] *asbâb al-nuzûl*,[xx] dan *al-nâsikh wa al-mansûkh*.[xxi] Dengan ungkapan lain, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, teks al-Qur`an melalui dua proses, yaitu proses formasi (*marhalat al-takwîn*), di mana teks sebagai objek dibentuk oleh budaya dan bahasa sebagai subjek, dan proses *marhalat al-takawwun*, di mana teks sebagai subjek membentuk budaya dan bahasa sebagai objek. Jadi, teks al-Qur`an adalah "produk budaya" (*muntaj tsaqâfî*) sekaligus "produser budaya" (*muntij al-tsaqâfah*). Dalam konteks pertama, *asbâb al-nuzûl* berperan pada proses pertama, karena berbagai latar belakang realitas dan budaya membentuk teks yang turun. Sedangkan, dalam konteks kedua, melalui internalisasi ajaran al-Qur`an pada manusia, al-Qur`an secara tidak langsung menjadi dasar "peradaban teks" (*hadhârat al-nashsh*).[xxii]

Kedua, *asbâb al-nuzûl* adalah "konteks sosial (*al-siyâq al-ijtimâ'î*) teks". Sebagaimana dikemukakan, konteks sosial adalah konteks cultural atau konteks budaya yang menyertai turunnya teks wahyu. Konteks itu terkait dengan makna, sekaligus merepresentasikan proses formasi teks. Konteks sosial, atau lebih tepatnya konteks sosio-kultural, terdiri aturan sosial dengan semua konvensi, adat kebiasaan, dan tradisi yang terekspresikan dalam teks. Bahasa mengandung aturan-aturan konvensional kolektif bersandar pada kerangka kultural. Teks sebagai sebuah pesan ditujukan kepada masyarakat yang sebelumnya telah mempunyai kebudayaan sendiri dan konsepsi-konsepsi mental dan kepercayaan-kepercayaan kultualnya sendiri. Dengan menyebut *asbâb al-nuzûl* sebagai konteks sosial teks, Abû Zayd ingin meneguhkan pandangannya bahwa al-Qur`an adalah

produk budaya dan harus dipahami dari konteks sosialnya.[xxiii] Bagi kalangan ulama klasik, *asbâb al-nuzûl* adalah peristiwa atau kejadian yang terjadi mendahului beriringan dengan turunnya ayat al-Qur`an, sehingga ayat yang turun menjawab pertanyaan itu atau menjelaskan peristiwa tersebut.[xxiv] Berbeda dengan pandangan Abû Zayd tentang historisitas teks al-Qur`an, pandangan para ulama klasik umum menegaskan bahwa al-Qur`an bersifat ilahi dan abadi (*qadîm*, tidak diciptakan), sedangkan *asbâb al-nuzûl* hanyalah konteks peristiwa atau pertanyaan yang melatarbelakangi turunnya ayat.

Ketiga, sumber *asbâb al-nuzûl*. Berbeda dengan pandangan umum para ulama, seperti tampak dari pernyataan al-Wâhidî, yang membatasi *asbâb al-nuzûl* sebagai semata persoalan riwayat, Abû Zayd berpandangan bahwa keterangan *asbâb al-nuzûl* bisa diperoleh tidak hanya dari riwayat (sumber eksternal, *khârij al-nashsh*), melainkan konteks historis dalam teks (sumber internal, *dâkhil al-nashsh*). Ide ini tidak seluruhnya baru, karena sebagian ulama menegaskan pentingnya memperhatikan konteks historis melalui analisis *munâsabah*. Pendapat Abû Zayd bahwa sumber *asbâb al-nuzûl* bukan sekadar riwayat, melainkan juga pemaknaan dari teks, tentu berbeda dengan arus utama pemikiran ulama klasik, seperti tampak dari pernyataan al-Wâhidî, bahwa *asbâb al-nuzûl* adalah murni persoalan riwayat, meski dalam praktiknya, klaim ini tidak sepenuhnya diikuti, karena keterangan mufassir yang sesungguhnya adalah penafsiran disajikan sebagai keterangan *asbâb al-nuzûl*.[xxv] Bahkan, untuk berbagai keperluan dan dari pendasaran beragam, *asbâb al-nuzûl* dalam pemikiran klasik dalam praktiknya melampaui batas persoalan riwayat.[xxvi] Meski ini praktiknya, yang terpenting di sini adalah bahwa dalam teorinya, para ulama klasik umumnya tidak mengapresiasi sumber di luar riwayat sebagai keterangan *asbâb al-nuzûl*. Kesadaran akan pentingnya keterangan *asbâb al-nuzûl* harus mempertimbangkan makna ayat, seperti melalui analisis korelasi (*munâsabah*) ayat, tidak menjadi anutan ulama klasik, melainkan hanya menjadi anutan sebagian pemikir Islam tertentu saja.[xxvii]

Apa yang disebut sebagai "sumber eksternal teks" (*khârij al-nashsh*) yang umumnya berupa riwayat bukan dalam pengertian sempit sebagai riwayat yang disertai rantaian rawi (*sanad*) dan isi (*matn*), melainkan dalam pengertian luas, meliputi keterangan sejarah (*târîkh*), seperti dalam karya Ibn Khaldûn, *Kitâb al-'Ibar*, dan biografi Nabi (*sîrah*), serta sumber-sumber kesejarahan lain. Menurut Abû Zayd, keterangan dari sumber ini tidak kurang validitasnya dibandingkan keterangan dari hadîts-hadîts riwayat sahabat Nabi yang menyaksikan peristiwa pewahyuan. Pandangan ini berbeda dengan pandangan umumnya ulama klasik yang—meski dalam perkembangan awal sejarah terkait dengan hadîts[xxviii]—melihat sejarah (*târîkh*) dengan pesimis. Hal ini bisa dilihat dari pernyataan al-Suyûthî dalam *al-Itqân* bahwa ada orang yang menganggap *asbâb al-nuzûl* tidak berguna karena pada prinsipnya sama dengan sejarah.[xxix] Bahkan, al-Suyûthî sendiri, dalam *al-Tahbîr*, mencantumkan pembahasan *târîkh* sebagai tema baru (tema ke-102) hanya dalam pengertian sebagai analogi dari bahasan dalam ilmu hadîts tentang keterangan wafat sahabat Nabi dan imam hadîts, menjadi keterangan wafat para ahli *qirâ`ah* dan mufassir.[xxx] Bahkan, secara lebih luas, ada kebencian kalangan *Ahl al-Hadîts*[xxxi] terhadap sejarah dan tokoh-tokohnya, seperti tampak dari karya Abû Bakr ibn al-'Arabî (w. 543 H), seorang penganut madzhab Mâlikîyah, *al-'Awâshim min al-Qawâshim*, karena tokoh-tokoh sejarah seperti al-Mas'ûdî, yang karena mengungkap fakta perseteruan sahabat Nabi pada peristiwa *al-finah al-kubrâ* yang berimplikasi pada menurunnya kredibilitas mereka, dianggap menyebarkan *bid'ah* dan menganut paham Syî'ah.[xxxii] Singkatnya, sejarah tidak dipandang sebagai sumber yang sama keterpercayaannya dibandingkan hadîts.

Pandangan Abû Zayd tentang keluasan sumber eksternal tersebut sama dengan pandangan beberapa tokoh Islam kontemporer. Dalam *Islam and Modernity*, misalnya, Fazlur Rahman menyatakan bahwa keterangan kesejarahan tentang ayat, baik melalui latar-belakang sosio-historis umum al-Qur'an dan aktivitas Nabi maupun latar belakang spesifik (*sya'n al-nuzûl*, kondisi pewahyuan)[33] bisa diperoleh dari keterangan biografi

(*sîrah*) Nabi, hadîts, sejarah, dan tafsir.[xxxiv] Keragaman sumber dimaksudkan untuk menutupi kurangnya keterangan kesejarahan bagi ayat al-Qur'an, terutama ayat-ayat yang dikategorikan sebagai ayat-ayat tanpa sebab (*ibtidâ'î*), padahal, dalam perspektif Abû Zayd, ayat al-Qur'an tidak lepas dari interaksinya dengan realitas, karena ia adalah produk budaya, teks manusiawi sekaligus ilahiah, teks historis, dan teks linguistik.

Keempat, metode sirkularitas (*mudâwalah, diwâl*). Menurut Abû Zayd, sumber internal dan eksternal dipertimbangkan secara sirkular (bolak-balik), seperti gerak kumparan magnet pada alat elektronik seperti kipas angin, secara cepat. Sirkularitas itu tampaknya dimaksudkan oleh Abû Zayd agar kedua sumber dipertimbangkan secara akurat dan "adil" dalam pengertian seimbang, tidak satu arah (linear dari sumber internal ke eksternal, atau sebaliknya). Metode ini dimaksudkan untuk menutupi kekurangan pendekatan ulama klasik yang hanya bertumpu pada tarjîh riwayat, dan kekurangan kalangan teolog klasik khususnya yang mengabaikan sumber eskternal dengan bertumpu hanya pada *ta`wîl* terhadap teks melalui pemaknaan *majâzî*.[xxxv]

Dilihat dari perspektif tradisi (*turâts*) dan kemoderenan (*hadâtsah*), Abû Zayd mengatakan bahwa peradaban Arab-Islam adalah peradaban teks (*hadhârat al-nashsh*), yaitu peradaban yang sentralnya teks. Al-Qur'an dalam konteks itu memiliki peran penting, karena al-Qur'an membentuk sekaligus dibentuk budaya.

Selama ini kajian tentang *ta'wîl* telah dikerahkan untuk memahami al-Qur'an, namun yang banyak diperhatikan adalah konsep "teks" (*mafhûm al-nashsh*). Bahasan ini, menurutnya, bukan sekadar mengapresiasi dengan mengikuti perjalanan pemikiran, melainkan dengan "kesadaran ilmiah" melihat *turâts*. Studi dimaksud mencoba melucuti potensi ideologis dengan meletakkan kajian teks dari perspektif kajian sastra (*dirâsah adabiyyah*).[xxxvi]

Karena perspektif kajian sastra yang diterapkan, dalam bukunya, *Mafhûm al-Nashsh*, di mana di dalamnya persoalan *asbâb al-nuzûl* dielaborasi, tujuan pertama yang ingin dicapai

adalah "mengembalikan hubungan kajian-kajian al-Qur`an dengan ranah kajian-kajian sastra kritis".[xxxvii] Itu artinya, *turâts* sebagai khazanah intelektual ulama diletakkan dalam konteks "kesadaran ilmiah", di mana pertanyaan-pertanyaan berani tidak lagi ditabukan.[xxxviii] Dalam perspektif kajian sastra dan kesadaran ilmiah, teks al-Qur`an, meski dikatakan sebagai teks khusus karena kesakralannya, menurut Abû Zayd, tetap saja merupakan "teks linguistik" (*nashsh lughawî*) yang berasal dari budaya tertentu.[xxxix] Tujuan kedua adalah bahwa dengan melalui kajian terhadap teks al-Qur`an sebagai teks Islam, ia ingin memperbarui konsep "objektif" tentang Islam, yaitu konsep Islam yang melampaui asumsi-asumsi ideologis, baik dari kekuatan sosial maupun politik di dunia Arab-Islam.[xl] Kajian tentang Islam melalui bahasan tentang teks mempersoalkan "jati diri" yang terikat dengan peradaban dalam sejarah, baik muslim maupun non-muslim. Jadi, identitas kearaban dan keislaman menyatu, karena bertolak dari peradaban yang sama yang salah perangkatnya adalah bahasa.[xli]

Dengan demikian, Abû Zayd melihat *turâts* dari perspektif kajian ilmiah, atau melihat konsep "teks" dari perspektif kajian sastra. Dengan perspektif ini, teks al-Qur`an dianggap teks historis, kultural, linguistik, manusia, karena teks ayat sebagai pesan Tuhan kepada Nabi Muhammad sebagai penerima pertama dan manusia sebagai tujuan umumnya berinteraksi dengan budaya, seperti tampak dari fakta bahwa ayat-ayat al-Qur`an diturunkan karena latar belakang (*asbâb al-nuzûl*) tertentu yang terkait secara historis dengan budaya tertentu.

Dengan mengadopsi teori-teori modern, Abû Zayd tidak hanya melucuti potensi-potensi ideologis yang menjerat pemahaman selama ini tentang teks, melainkan juga mencoba menggali teori kebahasaan dalam pemikiran ulama, semisal stilistika al-Jurjânî, dari perspektif teori linguistik modern. *Turâts*, dengan demikian, tidak hanya dikritisi, melainkan juga diapresiasi. Oleh karena itu, pembacaan baru tidak lain dari "upaya reinterpretasi masa lalu melalui masa kini" (*muhâwalah li i'âdat tafsîr al-mâdhî min khilâl al-hâdhir*).[xlii]

Dalam bukunya, *al-Khithâb wa al-Ta'wîl*, ketika berbicara tentang "Problematika *Turâts* dalam Kesadaran Kontemporer," Abû Zayd memetakan tiga model hubungan antara masa lalu dengan masa kini. Pertama, "ketidaksinambungan" (*discontinuity*) bahwa masa lalu terpisah dari masa kini, seperti tampak anggapan bahwa isu kebebasan sekarang sama sekali baru dan tidak ada kaitannya dengan isu keterpaksaan (determinisme, *jabr*) dan ketidak-terpaksaan (indeterminisme, *ikhtiyâr*) manusia dalam diskusi para teolog dan filsuf masa lalu, sehingga tradisi harus diputus untuk membangun masa depan.[xliii] Kedua, pandangan yang dianut oleh kalangan konservatif, bahwa masa kini harus merujuk kepada masa lalu yang diidealisasikan, seperti tampak dalam slogan, "Islam adalah solusi".[xliv] Ketiga, pandangan "kompromistik" yang beranggapan bahwa masa kini adalah titik tolak pertemuan masa lalu dengan masa depan.[xlv] Tiga pandangan ini memiliki kelemahan. Pandangan pertama berasumsi bahwa keterputusan masa lalu, masa kini, dan masa depan. Pandangan kedua menjadi masa depan hanya sebagai pengulangan masa lalu. Pandangan ketiga yang mencampur (*talfîq*) unsur masa lalu dengan masa kini cenderung melihat turâts hanya pengalaman masa lalu, sedangkan unsur Barat menjadi jati-diri baru.[xlvi] Menurut Abû Zayd, dalam tiga pandangan tersebut, tampak *turâts* memiliki tampilan berbeda. Hal itu karena "*turâts* tidak berbicara, melainkan menjadi sarana berbicara bagi ideologi".[xlvii]

Hubungan masa lalu dengan masa kini, atau hubungan khazanah intelektual lama (*turâts*) dengan kemoderenan (*hadâtsah*), menurut Abû Zayd, harus dilihat dari hubungan dinamis dan dialektis. Dalam bukunya, *Isykâliyyât al-Qirâ'ah wa Âliyyât al-Ta'wîl*, ketika berbicara tentang konsep "yang permanen" (*al-tsâbit*) dan "yang berubah" (*al-mutahawwil*) dalam pandangan Adonis, Abû Zayd mengatakan bahwa secara ontologis, masa lalu memiliki wujud independennya, namun secara epistemologis masa lalu terus berjalan membentuk masa kini, sebagaimana kesadaran sekarang membentuk ulang masa lalu.[xlviii]

Pembacaan seorang peneliti di masa sekarang terhadap *turâts* masa lalu, menurut Abû Zayd, dengan diilhami oleh pandangan Althusser bahwa "tidak ada pembaca yang bebas", seharusnya sebagai berikut:

> Peneliti berangkat dari posisi kekiniannya dan pikiran-pikiran kontemporernya untuk mengeksplorasi ulang masa lalu. Peneliti dalam kondisi ini menerima hubungan dialektis yang menghubungkannya dengan masa lalu, dan berangkat dari hak kekinian dalam memahami masa lalu berdasarkan pikiran-pikirannya, sebagaimana bahwa ia menerima bahwa masa lalu ini tidaklah merupakan satu gugusan, tetapi merupakan berbagai kecenderungan yang merefleksikan kekuatan-kekuatan dan kepentingan-kepentingan kelas tertentu. Oleh karena itu, ia mencari dalam kecenderungan-kecenderungan masa lalu itu sandaran bagi posisinya sekarang. Dengan ungkapan lain, ia tidak mengadopsi masa lalu sebagai keseluruhan, melainkan dengan kadar kemampuannya memilih darinya dengan menolak sebagian elemen-elemennya dan menerima sebagian yang lain. Masa lalu dari perspektif ini memiliki kesinambungan (kontinuitas) di masa kini, meski kesinambungan tersebut tidak sama.[xlix]

Ketika mengritik pandangan Adonis terhadap *turâts*, Abû Zayd menilai pandangan Adonis lebih merupakan upaya penghancuran tradisi, dibandingkan upaya keterkaitan dengannya. Yang dimaksud dengan keterkaitan dengan tradisi, menurut Abû Zayd, adalah keterkaitan atas dasar kesadaran bahwa ada perbedaan dan dialektika antara masa lalu dan masa kini. Keduanya berbeda secara ontologis dan bisa saling mengisi atau tumpang tindih secara epistemologis.[l]

Footnote

[i]Lihat Muhammad Syahrûr, "Kita Tidak Memerlukan Hadis", wawancara dengan majalah *Ummat*, No. 4 Thn. IV, 3 Agustus 1998/9 Rabiul Akhir 1419 H.

[ii]Lihat Muhammad Syahrûr, "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies", h. 2. dalam www.19.org., diakses 19 Oktober 2013.

[iii]Lihat Muhammad Syahrûr, "The Divine Text, h. 2-3.

[iv]Lihat Muhammad Syahrûr, "The Divine Text, h. 3.

[v]Lihat Muhammad Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, (Damaskus: al-Ahâly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî'), h. 32.

[vi]Lihat Muhammad In'am Esha, "Konstruksi Historis Metodologis Pemikiran Muhammad Shahrur", dalam jurnal *Al-Huda*, Vol. 2, No. 4, 2001, h. 128.

[vii]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 35.

[viii]Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 44.

[ix](al-Dâr al-Baydhâ': al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1996).

[x]Lihat transkrip wawancara Nur Ikhwan dengan Abû Zayd dalam Nur Ikhwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd* (Bandung: Mizan, 2003), h. 206.

[xi]Lihat transkrip wawancara Nur Ikhwan dengan Abû Zayd dalam Nur Ikhwan, *Meretas*, h. 211-212.

[xii]Lihat transkrip wawancara Nur Ikhwan dengan Abû Zayd dalam Nur Ikhwan, *Meretas*, h. 206-207.

[xiii]Pembacaan Abû Zayd mirip dengan pembacaan al-Jâbirî terhadap *turâts*. Metode al-Jâbirî terdiri dari dua langkah. Pertama, memisahkan yang dibaca dari pembacanya (*fashl al-maqrû' 'an al-qâri'*), terdiri dari (1) memisahkan hubungan subjek (pembaca) dari objek (yang dibaca) dengan melepaskan keinginan asumsi-asumsi pembaca; (2) memisahkan objek dari subjek, dengan cara (a) membedah bangunan pemikiran dari teks yang dibaca dengan menemukan kerangka umum yang membentuk sebuah pemikiran, (b) melakukan analisis historis terhadap teks, dengan melihat latar belakang aspek sosial, politik, dan budaya (c) menyingkap kepentingan ideologis di balik teks. Kedua, menghubungkan pembaca dengan yang dibaca (*washl al-qâri' bi al-maqrû'*), dalam pengertian bahwa teks bukan sekadar produk sejarah belaka, melainkan bisa hidup dan terbebas dari ikatan-ikatan sejarah. Lihat Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Nahnu wa al-Turâts*: *Qirâ'ah Mu'âshirah fî Turâtsinâ al-Falsafî* (Beirut/ al-Dâr al-Baydhâ': al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî, 1986), h. 21-23; 47-49.

[xiv]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*: *Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Maroko, al-Dâr al-Baydhâ`, al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2005), h. 25.

[xv]Yusuf Rahman, "The Qur`an in Egypt III: Nasr Abû Zayd's Literary Approach", dalam *Coming to Terms with the Qur`ân*, ed. Khaleel Mohammed dan Andrew Rippin (New Jersey: Islamic Publications International, 2008), h. 238-239.

[xvi]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 57.

[xvii]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 97.

[xviii]Lihat bab pertama "*al-Nashsh fî al-Tsaqâfah* (*al-Tasyakkul wa al-Tasykîl*)", Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 29-131.

[xix]Lihat pasal 3 dari bab 1 dalam Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 75-95.

[xx]Lihat pasal 4 dari bab 1 dalam Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 97-115.

[xxi]Lihat pasal 5 dari bab 1 dalam Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 117-134.

[xxii]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 9.

[xxiii]Nur Ikhwan, *Meretas*, h. 90-91.

[xxiv]Abû 'Âshî, *Asbâb al-Nuzûl: Tahdîd Mafâhîm wa Radd Syubuhât* (Cairo: Dâr al-Bashâ`ir, 2002 M/ 1423 H), h. 23-25.

[xxv]Lihat kasus ini, misalnya, bekaitan dengan klaim terjadinya penganuliran (*naskh*) dalam al-Qur'an yang berbasis pada Q.s. al-Nahl: 101, dalam Wardani, *Ayat Pedang Versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur'an* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011), h. 84-96.

[xxvi]Lihat bagaimana keterangan *asbâb al-nuzûl* difungsikan untuk berbagai kepentingan dan dengan alasan dan pendasaran beragam, dalam Andrew Rippin, "The Function of *Asbâb al-Nuzûl* in Quranic Exegesis", dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS),* vol. 51, no. 1, 1988, h. 1-20.

[xxvii]Lihat, misalnya, Taufik Adnan Amal, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual* (Bandung: Mizan, 1994), h. 59. Di samping bahwa *asbâb al-nuzûl* harus mempertimbangkan makna ayat, begitu juga sebaliknya, pemaknaan melalui apa yang disebut "sebagian ayat al-Qur'an menafsirkan ayat al-Qur'an yang lain" (*al-Qur'ân yufassiru ba'dhuhu ba'dha*) harus mempertimbangkan aspek kesejarahan ayat, termasuk dari *asbâb al-nuzûl*. Lihat 'Imrân Samîh Nazâl, *al-Wahdah al-Târîkhiyyah li al-Suwar al-Qur'âniyyah* (Aman: Dâr al-Qurrâ' dan Damaskus: Dâr Qutaybah, 2006), h. 75-96; Mushthafâ Muslim, *Mabâhits fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1997), h. 41.

[xxviii]Lihat Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), h. 59-90

[xxix]Al-Suyûthî, *al-Itqân*, Juz 1, h. 29.

[xxx]Lihat al-Suyûthî, *al-Tahbîr fî 'Ilm al-Tafsîr* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), h. 216-218.

[xxxi]*Ahl al-Hadîts* adalah kelompok yang memiliki tendensi kuat menyelesaikan isu-isu keagamaan dengan pendekatan ke *nashsh* (sumber-sumber riwayat, baik al-Qur'an maupun hadîts), dibandingkan pendekatan ke rasio. Oleh karena itu, *Ahl al-Hadîts* adalah lawan *Ahl al-Ra'yi* (terkadang disebut *Ahl al-Kalâm*). Lihat Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998).

[xxxii]Lihat Abû Bakr ibn al-'Arabî, *al-'Awâshim min al-Qawâshim fî Tahqîq Mawâqif al-Shahâbah ba'd Wafât al-Nabi saw* (Cairo: Maktabat al-Sunnah, 2000), h. 203-204.

[xxxiii]Istilah *sya'n al-nuzûl* (jamak: *syu'ûn al-nuzûl*) lebih tepat dibandingkan istilah *sabab al-nuzûl*, karena, sebagaimana dipersoalkan oleh para ulama klasik dari perspektif teologis, tidak ada konteks pertanyaan dan kejadian yang menjadi "sebab" dalam pengertian sesungguhnya bagi turunnya ayat al-Qur'an, karena bagaimana pun al-Qur'an berinteraksi dengan realitas, ia tetap merupakan kitab suci yang turun hanya atas kehendak Tuhan. Di sisi lain, memang "kausalitas" dimaksud hanya upaya menghubungkan antara peristiwa dengan turunnya ayat. Al-Ja'barî, sebagaimana dikutip al-Suyûthî (*al-Itqân*, h. 29), menyebut ada "bagian (ayat) yang turun setelah suatu peristiwa atau pertanyaan".

[xxxiv]Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1982), h. 143. Edisi dengan nomor halaman yang sama juga bisa dilihat dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies* (Montreal: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992).

[xxxv]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 112.

[xxxvi]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 9-11.

[xxxvii]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 18.

[xxxviii]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 17.

[xxxix]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 18-19.
[xl]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 19-20.
[xli]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 21-22.
[xlii]Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 19.
[xliii]Abû Zayd, *al-Khithâb wa al-Ta'wîl* (al-Dâr al-Baydhâ': al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2000), h. 178.
[xliv]Abû Zayd, *al-Khithâb,* h. 180-184.
[xlv]Abû Zayd, *al-Khithâb,* h. 184-185.
[xlvi]Abû Zayd, *al-Khithâb,* h. 186.
[xlvii]Abû Zayd, *al-Khithâb,* h. 186.
[xlviii]Abû Zayd, *Isykâliyyât al-Qirâ'ah wa Âliyyât al-Ta'wîl* (al-Dâr al-Baydhâ': al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1996), h. 228.
[xlix]Abû Zayd, *Isykâliyyât al-Qirâ'ah,* h. 228-229.
[l]Abû Zayd, *Isykâliyyât al-Qirâ'ah,* h. 223.

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Berangkat dari paparan pada bab-bab sebelumnya, maka pada bab kelima ini dapat disimpulkan terkait dengan dua pertanyaan yang dikemukakan pada rumusan masalah sebagai berikut:

Pertama, terkait dengan pandangan Syahûr dan Abu Zayd mengenai asbâb an-nuzûl. Menurut Syahûr asbâb an-Nuzûl yang dipandang sebagai variabel penyebab turunnya sebuah wahyu dapat dianggap melakukan intervensi terhadap nilai keilahian dari al-Kitâb. Asbâb an-nuzûl lebih diposisikan sebagai alat bantu untuk melihat bagaimana interpretasi sebuah teks pada masa lampau, dan tidak berlaku untuk masa kini. Adapun latarbelakang *asbâb an Nuzûl* menurut Syahrûr dikarenakan: (1) penanaman sifat adil dan kemaksuman para sahabat; (2) mengunggulkan aliran dan kelompok dan anggapan bahwa salah satu sahabat lebih utama daripada yang lain. Pemikiran Syahrûr tidak berada pada posisi kelompok islamisis, tetapi bukan juga kelompok sekularis, ia menyatakan posisinya dengan istilah *return to the text*, tetapi dengan pembacaan kontemporer. Sementara bagi Abû Zayd, ilmu *asbâb al-nuzûl* sangat terkait dengan dua bahasan penting; (1) dialektika antara teks wahyu dengan realitas sejarah masyarakat Arab tidak berarti bahwa al-Qur'an hanya merespon kasus spesifik dan keberlakuan isi al-Qur'an menjadi sempit, melainkan melebar dan menembus batas-batas realitas tersebut. Persoalan ini memuat isu

universalitas dan partikularitas kandungan ayat, terutama ketika ayat yang turun karena sebab spesifik dituangkan dalam ungkapan umum(2) meskipun dari segi "turunnya" (*nuzûl*), ayat al-Qur'an secara historis berkaitan dengan sebab dan realitas yang melatarbelakanginya, dari segi "pembacaannya" (*tilâwah*), yaitu urutan sesuai dengan *mushhaf*, melampaui batas-batas historis itu, karena ayat-ayat al-Qur'an memiliki koherensi dalam kandungannya. Oleh karena itu, *asbâb al-nuzûl*, sebagaimana ditegaskannya, terkait dengan korelasi antarayat (*munâsabah bayna al-âyât*). Bagi Abû Zayd, *asbâb al-nuzûl* tidak murni seluruhnya riwayat, melainkan bidang telaah rasional yang mengambil andil peran tertentu di dalamnya.

Kedua, terkait dengan kesinambungan dan perubahan pada pemikiran Syahrûr dan Abû Zayd dapat disebutkan bahwa pada Syahrûr, Pandangan Syahrûr terkait dengan wahyu dan al-Kitâb merupakan kesinambungan terhadap pendapat dari para ulama terdahulu, hanya dia banyak melakukan pembacaan yang berbeda terhadap teks. Namun secara umum pandangannya tentang asbâb an-nuzûl banyak dalam konteks perubahan, dalam artian dia lebih menempatkannya sebagai model pembacaan pada masa lampau terhadap al-kitâb, dan pada masa kini pembacaan menggunakan pendekatan yang berbeda, dan tawaran Syahrûr yaitu dengan pendekatan linguistik yang berbasis kepada realitas manusia. Untuk Abû Zayd, kesinambungan pemikirannya dapat dilihat dari pemikiran Mu'tazilah terutama melalui konsep Mu'tazilah tentang keterciptaan al-Qur'an (*khalq al-Qur'ân*) yang menjadi basis pandangannya tentang historisitas al-Qur'an. Dengan mengemas konsep tersebut dengan teori sastra, ia menjadi wakil neo-Mu'tazilah dalam konteks modernisasi tekstualitas al-Qur'an. Pemikiran Abû Zayd bahwa *asbâb al-nuzûl* adalah "pemanusiaan" al-Qur'an memiliki akar dari pandangan Mu'tazilah, meski pandangan Mu'tazilah tersebut telah mengalami penyesuaian. Adapun perubahan yang dia lakukan, yaitu: (1) hakikat *asbâb al-nuzûl* adalah hasil dialektika teks dengan realitas; (2) *asbâb al-nuzûl* adalah konteks sosial teks; (3) sumber *asbâb al-nuzûl* bisa diperoleh tidak hanya dari riwayat (sumber eksternal, *khârij al-nashsh*), melainkan

konteks historis dalam teks (sumber internal, *dâkhil al-nashsh*); (4) metode sirkularitas (*mudâwalah, diwâl*). Menurut Abû Zayd, sumber internal dan eksternal dipertimbangkan secara sirkular (bolak-balik), seperti gerak kumparan magnet pada alat elektronik seperti kipas angin, secara cepat. Sirkularitas itu tampaknya dimaksudkan oleh Abû Zayd agar kedua sumber dipertimbangkan secara akurat dan "adil" dalam pengertian seimbang, tidak satu arah (linear dari sumber internal ke eksternal, atau sebaliknya).

B. Saran-saran

Kajian terhadap asbâb an-nuzûl masih perlu dilakukan secara lebih mendalam lagi. Diantaranya yaitu kajian survei atau pemetaan (*maping*) terhadap bibliografi *asbâb al-nuzûl*, baik yang berkaitan dengan literatur yang berisi kompilasi, atau dilengkapi dengan pelacakan rantai para rawi yang meriwayatkan (*takhrîj*), dan ulasan atau kajian (*dirâsah*). Demikian juga dengan literatur-literatur non-kompilasi, yang berisi pemikiran "baru" tentang *asbâb al-nuzûl*.

DAFTAR PUSTAKA

'Asymâwî, Muhammad Sa'îd al-. *Ushûl al-Syarî'ah.* Cairo: Maktabah Madbûlî dan Beirut: Dâr Iqra`, 1983.

Abrahamov, Binyamin. *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.

Abû 'Âshî, Muhammad Sâlim. *Asbâb al-Nuzûl*: *Tahdîd Mafâhîm wa Radd Syubuhât.* Cairo: Dâr al-Bashâ`ir, 2002 M/ 1423 H.

Abû Zayd, Nashr Hâmid. "Inquisition Trial in Egypt", dalam *Recht van de Islam*, No. 15 (1998), h. 47-55.

——————. *Al-Ittijâh al-'Aqlî fî al-Tafsîr*: *Dirâsah fî Qadhiyyah al-Majâz fî al-Qur`ân 'ind al-Mu'tazilah.* Al-Dâr al-Baidhâ`/ Suriah dan Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1996.

——————. *Al-Khithâb wa al-Ta'wîl.* Al-Dâr al-Baydhâ': al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2000.

——————. *Al-Tafkîr fî Zamân al-Takfîr: Dhidd al-Jahl wa al-Zayf wa al-Khurâfah.* Cairo: Maktabat Madbûlî, 1995.

——————. *Isykâliyyât al-Qirâ'ah wa Âliyyât al-Ta'wîl.* Al-Dâr al-Baydhâ': al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1996.

——————. *Mafhûm al-Nashsh*: *Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur`ân.* Maroko, al-Dâr al-Baydhâ`, al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2005.

——————. *Naqd al-Khithâb al-Dînî.* Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2007.

Ainurrofiq (ed.). *Mazhab Jogja Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*. Yogyakarta: Ar Ruzz, 2002.

Amal, Taufik Adnan. *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*: *Sebuah Kerangka Konseptual.* Bandung: Mizan, 1994.

Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'ân.* Gibraltar: Dâr al-Andalus, 1980.

Assyaukanie, A. Luthfi. "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer." dalam Jurnal *Paramadina*. Vol. I, No. 1 Juli-Desember 1998.

Baltâjî, Muhammad. *Manhaj 'Umar bin al-Khaththâb fî al-Tasyrî': Dirâsah Mustau'ibah li Fiqh 'Umar wa Tanzhîmâtih*, terj. Masturi Ilham dengan judul *Metodologi Ijtihad Umar bin al-Khaththâb.* Jakarta: Khalifa, 2003.

Clark, Peter. "The Shahrur Phenomenon: a Liberal Islamic Voice from Syria." dalam *Islam and Christian-Muslim Relations.* Vol. 7, No. 3, 1996.

Commins, David. "Religious Reformers and Arabists in Damascus 1885-1914." dalam *International Journal of Middle East Studies*, 1986.

Eickelman, Dale F. "Islamic Liberalism Strikes Back." dalam *Middle East Studies Association Bulletin* 27, 1 Desember 1993.

Esposito, John L. *et al* (eds.). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1995.

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Haydar, Farîd 'Iwadh. *'Ilm al-Dilâlah*: *Dirâsah Nazhariyyah wa Tathbîqiyyah.* Cairo: Maktabah al-Âdâb, 2005.

Ibn 'Âsyûr, Muhammad al-Thâhir. *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr.* Tunis: Dâr Suhnûn, 1997.

Ibn al-'Arabî, Abû Bakr. *Al-'Awâshim min al-Qawâshim.* Cairo: Maktabat al-Sunnah, 2000.

Ibn Katsîr. *Tafsîr Ibn Katsîr.* Beirut: Dâr al-Fikr, 1986.

Iqbal, Sir Mohammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. edisi V. New Delhi: Kitab Bhavan, 1994.

Ismail, Achmad Syarqawi. *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrûr*. Yogyakarta: elSAQ Press, 2003.

Jâbirî, Muhammad 'Âbid al-. *Nahnu wa al-Turâts*: *Qirâ`ah Mu'âshirah fî Turâtsinâ al-Falsafî.* Beirut/ al-Dâr al-Baydhâ`: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî, 1986.

Jamal, Bassâm al-. *Asbâb al-Nuzûl.* Maroko, al-Dâr al-Baydhâ': al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2005.

Kermani, Navid. "From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Qur`an". Dalam *Offenbarung als Kommunikation, Das Konzept wahy in Nasr Hamid Abu Zays 'Mafhum al-nass'*. Frankfurt: Peter Lang, 1996.

Khalafallâh, Muhammad Ahmad. *Al-Fann al-Qashashî fî al-Qur'ân al-Karîm: Ma'a Syarh wa Ta'lîq Khalîl 'Abd al-Karîm.* London, Beirut, Cairo: Sînâ li al-Nasyr dan al-Intisyâr al-'Arabî, 1999.

Kizil, Fatma. "The Views of Orientalists on the Hadith Literature: A Cronological Analysis (1848-1950)". Dalam www.academia.edu/1222341/the_views_of_orientalists_on_the_hadith_literature (23 Agustus 2013).

Kurzman, Charles (ed.). *Liberal Islam, A Sourcebook*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1989.

Muslim, Musthafâ. *Mabâhits fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î.* Damaskus: Dâr al-Qalam, 1997.

Mustaqim, Abdul dan Sahiron Syamsuddin (ed.). *Studi al Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.

Muzaynî, Khâlid bin Sulaymân. al- *al-Muharrar fî Asbâb Nuzûl al-Qur'ân* (*Min Khilâl al-Kutub al-Tis'ah*): *Dirâsat al-Asbâb Riwâyatan wa Dirâyatan.* Makkah: Dâr Ibn al-Jauzî, 1427 H.

Nazâl, 'Imrân Samîh. *Al-Wahdah al-Târîkhiyyah li al-Suwar al-Qur`âniyyah.* Aman: Dâr al-Qurrâ` dan Damakus: Dâr Qutaybah, 2006.

Nur Ichwan, Moch. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an*: *Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd.* Jakarta: Teraju, 2003.

Orsbone, Grant R. *The Hermeneutical Spiral*. Illinois: Intervarsity Press, 1991.

Qalyubi, Syihabuddin. *Stilistika al-Qur'an*. Jogjakarta: Titian Ilahi Press, 1997.

Qathân, Mannâ' al-. *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*. ttp: tnp, tt.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago: The University of Chicago, 1982.

————.. *Islamic Methodology in History.* New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994.

Rahman, Yusuf. "The Qur`an in Egypt III: Nasr Abû Zayd's Literary Approach". Dalam *Coming to Terms with the Qur`ân*, ed. Khaleel Mohammed dan Andrew Rippin. New Jersey: Islamic Publications International, 2008.

Rippin, Andrew. "The Function of *Asbâb al-Nuzûl* in Quranic Exegesis". Dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS),* vol. 51, no. 1, 1988, h. 1-20.

Saifuddin. *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah.* Jakarta: Lentera Hati, 2002.

————. *Wawasan al-Qur'an.* Bandung: Mizan, 2006.

Suyûthî, Jalâl al-Dîn al-. *Al-Tahbîr fî 'Ilm al-Tafsîr.* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.

Sya'râwî, Muhammad Mutawallî al. *Tafsîr al-Sya'râwî. Khawâthir Fadhîlah al-Syaikh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî Hawla al-Qur'ân al-Karîm*. Cairo: Akhbâr al-Yaum, t.th.

Syahrûr, Muhammad. *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*. Damaskus: al- Ahaly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî, 1990.

——————. "Kita Tidak Memerlukan Hadis", wawancara dengan majalah *Ummat*, No. 4 Thn. IV, 3 Agustus 1998/9 Rabiul Akhir 1419 H.

——————. *Al-Islâm wa al-Iman Manzhûmah al-Qiyâm*. Damaskus: al-Ahaly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî, 1996.

——————. *Dirâsât Islâmiyyah Mu'âshirah fi al-Dawlah wa al-Mujtamâ'*. Damaskus: al- Ahaly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî, 1994.

——————. *Nahwa Ushûl Jadîdah Li al-Fiqh al-Islâmy: Fiqh al-Mar'ah*. Damaskus: al-Ahaly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî, 2000.

Syamsuddin, Sahirun. "Konsep Wahyu Al Qur'an Dalam Perspektif M. Syahrûr." dalam jurnal *Studi Ilmu-ilmu al Qur'an dan Hadis* Vol. 1, No. 1 Juli 2000.

Syawwâf, Mahâmî Munir Muhammad Thâhir al. *Tahâfut al Qirâ'ah al Mu'âshirah*. Cyprus: al-Syawwaf, 1993.

Wâhidî. al *Asbâb al-Nuzûl.* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006.

Wardani. *Ayat Pedang Versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur'an.* Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011.

Zarkasyî, Badr al-Dîn. al- *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur`ân, tahqîq* Mushthafâ 'Abd al-Qâdir 'Athâ`. Beirut: Dâr al-Fikr, 2001 M/ 1421 H.

Zarqânî, 'Abd al-'Azhîm. al- *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur`ân.* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Zurayq, Qustantine. "al-Nahj al-'Ashri Muhtawah wa Huwiyyatuh Ijâbiyyatuh wa Salbiyyatuh." dalam *al-Mustaqbal al-'Arabi*, No. 69. Nopember 1984.

BIODATA PENULIS

Prof. Dr. H. Akh Fauzi Aseri, M.A. adalah Rektor IAIN Antasari Banjarmasin. Pendidikan terakhir Program Doktor diperoleh UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dalam bidang tafsir.

Dr. M. Zainal Abidin, M.Ag. lahir di Ilung, Barabai pada tanggal 07 Oktober 1977. Pekerjaan sebagai dosen tetap pada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari Banjarmasin. Sejak Desember 2012 dipercaya sebagai Wakil Dekan Bidang Akademik pada Fakultas yang sama.

Dr. Wardani, M.Ag. lahir di Barabai, Kalimantan Selatan, pada tanggal 11 April 1973. Sehari-hari, ia menjadi dosen di Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, Jl. A. Yani, KM. 4,5 Banjarmasin Telp: 0511-3266593. Alamat rumah: Komplek Taman Pesona Permai, Jl. Padat Karya, RT. 21, No. 37, Banjarmasin.

Seluruh Civitas Akademika
Fakultas Ushuluddin dan Humaniora

MENGUCAPKAN

SELAMAT DAN SUKSES

KEPADA

Prof. Dr. H. Wardani, M.Ag.

Atas diraihnya gelar Guru Besar pada Bidang Ilmu Tafsir

fuh.uinantasaribjm

https://fuh.uin-antasari.ac.id

View publication stats

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

ANTASARI

BANJARMASIN